مفکر شہید

استاد مرتضیٰ مطہری

فلسفہ تاریخ

جلد دوم



فهرست مطالب

مقدمه ۶

بخش اول: ریشه‌های فکری فلسفهٔ مارکس

واقعیتها و افکار مؤثر در مارکس ۱۲

نگاهی به فلسفهٔ دکارت و فلسفهٔ کانت ۱۶

نگاهی به فلسفهٔ هگل ۱۸

تأثیرپذیری مارکس از هگل و فویرباخ ۲۲

اجزاء اصلی مکتب مارکس ۲۶

دو نوع تقسیم فلسفه: ۳۰

۱. ایده‌آلیسم و ماتریالیسم ۳۰

۲. فلسفهٔ بودن و فلسفهٔ شدن ۳۱

اشکال بر تقسیم دوم ۳۴

تضاد خلّاق ۳۸

مارکسیسم و امیدبخشی ۳۹

سخن خاص هگل: ضد هر چیزی از درون خودش جوانه می‌زند ۴۵

آیا ممکن است متحرک عین محرک باشد؟ ۴۷

تضادها نقش تشویق و ترغیب را دارند ۴۹

مکانیسم جدل ۵۴

۱. مکانیسم اندیشه ۵۴

۲. مکانیسم عمل ۶۴

خصلت نسل جوان: دگرگونی طلبی ۶۶

مثلث «تز، آنتی‌تز، سنتز» ۷۱
دو نوع وحدت وجود، و شباهت نظریهٔ هگل با یکی از آندو ۷۴
نقش فویرباخ ۷۶
بطلان نظریهٔ فویرباخ ۷۸
توجیه جهان از راه دلیل و نه علیت در فلسفهٔ هگل ۸۳
استفادهٔ غلط از فلسفهٔ هگل ۸۷
راههای گریز از پوچی‌گرایی و یأس فلسفی: ۹۰
۱. انسانگرایی ۹۱
۲. تکامل ۹۳
مثالهایی برای تبدیل کمیت به کیفیت: ۹۴
۱. تبدیل آب به بخار ۹۴
۲. سرمایه‌داری ۹۵
۳. دموکراسی ۹۶
داروینیزم و نظریهٔ مارکس ۹۷
تصور ماتریالیستها از خلقت ۱۰۱
بیان فخررازی ۱۰۵
بطلان نظریهٔ ماتریالیستها ۱۰۸
ماده و نیرو ۱۱۱
منشأ پیدایش دین از نظر فویرباخ ۱۱۹
آیا دین منشأ از خودبیگانگی است؟ ۱۲۱
مرحلهٔ دوم گرایش از ایده‌آلیسم هگل به ماتریالیسم مارکس ۱۲۶
«از خود بیگانگی» از نظر مارکس ۱۲۹
خود را گم کردن ۱۳۱
خود را یافتن ۱۳۴
سخنان عرفا در این باب ۱۳۶

بخش دوم: مادیگرایی تاریخی
تناقض میان ماتریالیسم تاریخی مارکس و منطق دیالکتیک ۱۴۳
تعدیل مارکس و انگلس در نظریهٔ جبر اقتصادی ۱۵۰
اصل تأثیر متقابل ۱۵۳
راه دیگر تعدیل ۱۵۶
اصطلاحات: ۱۵۸
۱. ابزار تولید ۱۵۸
۲. نیروی تولیدی ۱۵۹
۳. وجه تولید ۱۶۰

شیوهٔ تولید فردی و جمعی ۱۶۰
۴. روابط تولیدی ۱۶۳
۵. روابط اجتماعی ۱۶۴
آیا جامعه و تاریخ تک ماهیتی است؟ ۱۷۲
نظریات مخالف: ۱۷۳
۱. هر نهادی از جامعه یک روح دارد ۱۷۳
۲. هر تمدنی دارای یک روح مخصوص است ۱۷۴
نهادهای مختلف در فرد انسان ۱۷۶
بیان عرفا دربارهٔ ماهیت تاریخ ۱۷۹
مکانیزم ماهیت اقتصادی تاریخ ۱۸۰
«طبقه» ۱۸۱

بخش سوم: پرکسیس یا فلسفهٔ عمل
از نظر مارکسیسم تاریخ شکل ستیزه‌جویی دارد ۱۸۲
رابطهٔ میان انسان و کار ۱۹۳
علم معیار علم است یا عمل معیار علم است؟ ۱۹۵
پراگماتیزم ۱۹۷
بررسی نظریهٔ پرکسیس ۲۰۱
معنی اول برای اینکه مارکسیسم فلسفهٔ عمل است ۲۰۶
معنی دوم ۲۰۷
معنی دقیق «پرکسیس» ۲۰۸
ریشهٔ واحد این دو معنی ۲۱۱
تعارض میان فلسفهٔ عمل و جبر تاریخ ۲۱۲
آزادی از نظر مارکسیسم ۲۱۳
اختیار انسان ۲۱۵
از نظر مارکسیسم شرافت انسان به کار اوست ۲۲۱
مسألهٔ اخذ اجرت بر عبادات ۲۲۳
چرا در فلسفهٔ مارکس کار جوهر انسانیت است؟ ۲۲۵
مفهوم خاص «کار» در مارکسیسم ۲۲۶
توضیح «کار آفرینندهٔ انسان است» ۲۲۷
شباهت این نظریه با عرفان ۲۲۸
بررسی این نظریه ۲۳۰

فهرستها ۲۳۵

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

همان طور که در مقدمهٔ جلد اول ذکر شده است، مجموعهٔ «فلسفهٔ تاریخ» درسهای استاد شهید آیةالله مطهری تحت همین عنوان در سالهای **۱۳۵۵** تا **۱۳۵۷** برای برخی از شاگردانشان بوده است که در منزل استاد ایراد می‌شده است. در جلد اول، بخشی از کتاب **لذات فلسفه** ویل دورانت و کتاب **تاریخ چیست؟** اثر «ای، اچ، کار» مورد بحث قرار گرفت. در این جلد بخشی از کتاب **مارکس و مارکسیسم** اثر آندره پی‌یتر تجزیه و تحلیل شده است. همچون جلد اول گاهی یکی از شاگردان کنفرانس داده است که عین یا خلاصهٔ آن به طور مشخص آورده شده است.

این کتاب شامل سه بخش است. در بخش اول ریشه‌های فکری فلسفهٔ مارکس بررسی شده و تأثیرپذیری مارکس از هگل و فویرباخ مورد بحث قرار گرفته است. در بخش دوم نظریهٔ معروف مارکس به نام «مادیگرایی تاریخی» تحلیل شده و دربارهٔ تناقض میان این نظریه و منطق دیالکتیک و نیز دربارهٔ تعدیل مارکس و انگلس در نظریهٔ جبر اقتصادی سخن رفته است. بخش سوم دربارهٔ پرکسیس یا فلسفهٔ عمل است. در این بخش دربارهٔ رابطهٔ میان انسان و کار، پراگماتیزم، تعارض میان فلسفهٔ عمل و جبر تاریخ و مسائل دیگری بحث شده است.

گرچه به دلیل سقوط اتحاد جماهیر شوروی مارکسیسم حضوری در جهان امروز ندارد، ولی بحث دربارهٔ این مکتب همیشه مفید و راهگشاست. در این کتاب به مطالب و نظریات بدیعی از استاد شهید برمی‌خوریم که درخور تأمل و بهره‌گیری است. از خدای متعال توفیق انتشار مجلدات بعدی این مجموعه را مسألت می‌کنیم.

اول مهرماه ۱۳۷۷

برابر با دوم جمادی‌ثان ۱۴۱۹

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

ریشه‌های فکری فلسفهٔ مارکس

۱

ریشه‌های فکری فلسفهٔ مارکس

ـ ... همکار خیلی صمیمی مارکس که به او مارکس دوم هم می‌گفتند انگلس است که او هم در سال ۱۸۲۰ یعنی دو سال بعد از مارکس در شهر «بارمن» متولد می‌شود. انگلس خدمات زیادی نسبت به مارکس داشته، چه از جهت مادی و چه از جنبه‌های فکری. از جهت مادی، همان دورهٔ فلاکت مارکس به وسیله تأمینهای مادی انگلس اداره می‌شد و اگر او نبود وی اصلاً قادر به ادامهٔ حیات نبود. خودش از یک خانوادهٔ ثروتمند از اهالی «بارمن» بود و یک کارگاه نساجی و خلاصه ثروت قابل ملاحظه‌ای داشتند؛ و بعد اشاره می‌کند که محیط خانوادگی انگلس او را خیلی زود به یک جوان سرکش مبدل کرد[۱].

یک مسأله در اینجا همین است که هم خود مارکس هم انگلس، اینها هیچکدام وابسته به آن طبقه‌ای که مدافع آن طبقه از آب درآمدند نبودند، یعنی اینها جزو طبقه‌ای که مدافع آن طبقه بودند نبودند یعنی از طبقهٔ کارگر نبودند. خودش از طبقهٔ بورژوا بوده، انگلس هم که اصلاً از طبقهٔ سرمایه‌دار بوده؛ پدرش کارخانه‌دار بوده و [مؤلف] علت عصیان انگلس را فقط یک امر روانی توجیه می‌کند، می‌گوید به علت

۱. خلاصه‌ای از صفحات ۸ و ۹ کتاب **مارکس و مارکسیسم**.

تنگ‌نظری‌های محیط خانوادگی؛ یعنی یک مسألهٔ روانی است غیر از مسائل [طبقاتی]. می‌خواهم بگویم آیا خود وجود مارکس و وجود انگلس نقض‌کنندهٔ فلسفهٔ آنها نیست؟ آری، برای این که اساس این فلسفه بر این است که فکر انسان زادهٔ محیط طبقاتی و وضع طبقاتی اوست. می‌خواهیم ببینیم که خود مارکس و انگلس چه موقعیت طبقاتی داشتند که چنین افکار و اندیشه‌هایی پیدا کردند؟ آیا موقعیت طبقاتی‌شان اقتضا می‌کرد که چنین اندیشه‌های انقلابی پیدا کنند بر ضد سرمایه‌داری یا نه؟ یا یک‌جا یک سرمایه‌دار تبدیل می‌شود به یک انقلابی ضد سرمایه‌دار؟ این چگونه قابل توجیه است؟

□

هگل گویا دو طبقه شاگرد داشته، یکی طبقه شاگردهای پیرتر و پخته‌تر و قدیمی‌تر که مثل خودش بیشتر فکر کرده‌اند، و یکی هم گروه جوانان که اینها را چپی‌های هگل می‌گویند؛ گروه جوانان پیرو هگل؛ و ظاهراً اینها در چپ و راست کرسی استادی هگل می‌نشستند. به این جهت آن کسانی که دارای افکار محافظه‌کارانه‌ای یعنی هگلی بودند بعدها دنیا اینها را «دست راستی» نامید، و این گروه جوانان را که همه، افکارشان انقلابی بود گفتند «چپی‌ها»؛ یعنی آنهایی که در دست راست هگل می‌نشستند، و آنهایی که در دست چپش می‌نشستند.

در سال ۲۲ که ما رفتیم بروجرد، در بروجرد یک وضع خیلی عجیبی بود. آن کسانی که می‌آمدند درس آقای بروجردی (چون آقای بروجردی آن وقت هنوز بروجرد بودند) حتی جاهایشان مشخص بود. آن کسی که دست راست آقا می‌نشست ممکن نبود جایش عوض شود. دست راستِ دست راست هم همین‌طور و ... دست چپ هم همین جور. اینها پیش خودشان حسابهایی داشتند. دیگر آنهایی که جوانتر بودند حق نداشتند که بیایند در آن جاها بنشینند، باید می‌آمدند وسط می‌نشستند. منتها جوانهاشان سی چهل سالشان بود و پیرهاشان همه شصت ساله و هفتاد ساله بودند. آقای بروجردی خوشش نمی‌آمد. ایشان روی صندلی نمی‌نشست، همین‌جور نشسته روی زمین درس می‌داد. جمعیت زیاد نبود. همه‌شان حدود پنجاه نفر بودند. یک روزی ایشان آمد، شاید هم به عمد، برای این که [آن وضع را] به هم بزند، آنجایی که آنها نشسته بودند ننشست، یک جای دیگر نشست. آن روز آن ترتیب بهم خورد. فردا گفتند لابد آقا جا را عوض کرده. آمدند همان

ترتیب را در این طرف دیگر قرار دادند. آن روز باز آقای بروجردی رفت سر جای اوّلش نشست. آن روز هم آن ترتیب بهم خورد. باز فردا آمدند سر جای اوّل همان ترتیب را درست کردند. آخرش آن ترتیب بهم نخورد، همین طور بود که بود. شاگردهای هگل هم به همین شکل مثل شاگردهای آقای بروجردی بودند (خنده استاد و حضار)، جاهای مشخصی داشتند، یک گروه دست راست می‌نشستند، یک گروه دست چپ.

ـ ولی در اینجا می‌گوید مارکس از ابتدای تحصیلات خود در برلین به گروه جوانان پیرو هگل و آزادگان پیوست.

یعنی در شاگردها به این گروه پیوست.

ـ یعنی منظور از این دو گروه در اینجا یک گروه است؟

بله، همه یک گروهند. ضمناً از اینجا معلوم می‌شود که مارکس بر خلاف خود هگل [فیلسوف نبوده است.] هگل فیلسوف زبردستی است، یعنی افکار خیلی زیادی دارد، واقعاً مادر و پدرِ این افکار جدید شمرده می‌شود، منتها اساس فلسفه‌اش یک اساس خاصی هست یعنی خیلی بر اساس توهمات و این جور چیزهاست؛ ولی یک آدمی است که بالاخره می‌شود گفت که فیلسوف بوده. در فلسفه خیلی کار کرده، خیلی زحمت کشیده، سالها تدریس می‌کرده، کارش و فنش این بوده است. ولی مارکس اساساً تحصیلات فلسفی نداشته، تحصیلاتش منحصر به همان سه چهار سال دانشگاه بوده، یعنی در حدی که او در دانشگاه بوده است. بعد از آن که از دانشگاه هم خارج شده نه تحصیل فلسفه کرده و نه تدریس فلسفه؛ مطالعاتش بیشتر در مسائل اجتماعی و اقتصادی و تاریخی بوده و بعد هم مبارزات اجتماعی و عملی؛ یعنی یک آدمی نیست که از نظر کار کردن در فلسفه، بگوییم مثل یک فیلسوف زیاد کار کرده و زیاد فکر کرده؛ نه، یک نظریاتی همان اول پیدا کرده، همانها را هم دنبال کرده است. انگلس هم همین جور است.

□

اصلاً کارهای فلسفی‌ای که به نام اینها معروف است، بیشتر کارها را انگلس کرده نه مارکس و شاید اصلاً نبوغ فلسفی انگلس هم خیلی بیشتر از مارکس بوده، منتها او نسبت به مارکس خیلی صمیمیت داشته است؛ این است که کارهایش را با کارهای او مخلوط کرد و احیاناً به نام او کرد و نقطه ضعفهای کارهای او را اصلاح کرد. خودش را به صورت یک تابع نشان داد و الّا شاگردش نبوده است. «شاگرد» در دنیا معروف شده، یعنی به عنوان تابع، ولی تابعی است که نسبت به مارکس خیلی اخلاص و صمیمیت داشته است.

□

ما می‌خواهیم تشریح کنیم که واقعیتهای زمان مارکس که در مارکس اثر می‌گذاشت و هم افکار و فلسفه‌هایی که در زمان او بوده که در او اثر داشته چه بوده؟ به طور خلاصه این موضوع را بیان کنیم که محیط چه محیطی بود از نظر واقعیتها و چه محیطی بود از نظر افکار و اندیشه‌ها.

□

واقعیتها و افکار مؤثر در مارکس

این محیط واقعیتها را تجزیه کنیم، همان طور که این کتاب کرده. (این کتاب خیلی کتاب خوبی است. من هر چه مطالعه می‌کنم بیشتر به این کتاب معتقد می‌شوم. کتاب عمیق و دقیق خوبی است.) یکی این که واقعیتهای زمان مارکس، آن واقعیتهایی که روی او تأثیر داشت، چه بوده؟ و دیگر این که چه جریانهای فکری بوده که اینها ماده‌های اصلی فکری مارکس را تشکیل می‌دهد؟ مؤلف آنچه را که در او مؤثر بوده در یک جمله خلاصه کرده و آن این است که سطح زندگی مادی طبقهٔ کارگر به علت رقابتهای سرمایه‌داری و امثال اینها خیلی پایین آمده بود، ولی سطح فکرشان بالا رفته بود، ایندو با همدیگر؛ یعنی در قرن نوزدهم سطح زندگی مادی پایین آمده بود، قهراً این طبقه که طبقهٔ رنجبر بود خیلی بیش از حد رنج می‌کشید و بیش از حد تحت فشار سرمایه‌دارها بود، ولی مقارن با همین، سطح فکرها بالا رفته بود. لابد در اثر تعلیمات عمومی، پیدایش روزنامه‌ها، پیدایش رجال اصلاح‌طلب، نسبت به گذشته احساس شعور اجتماعی طبقهٔ کارگر بیشتر شده بود. البته هر یک از اینها اگر نمی‌بود زمینه برای پذیرش چنین افکاری وجود نداشت یعنی اگر طبقهٔ کارگر از یک

رفاه نسبی برخوردار باشد و رنج نبرد، شعارهایی مثل «رنجبران متحد شوید» اثری ندارد، کما اینکه در دنیای سرمایه‌داری امروز که کوشش کرده‌اند رفاه نسبی برای طبقهٔ کارگر به وجود بیاورند نطفهٔ این انقلابها را به کلی خفه کرده و از بین برده‌اند. و همچنین اگر رنج عظیم باشد ولی شعور اجتماعی نباشد، [آن شعارها بی‌اثر خواهد بود.] وقتی شعور اجتماعی نباشد اصلاً حس می‌کند که گویی این رنج را باید بکشد. ولی شعور اجتماعی که بالا رفت، حس می‌کند که نه، حقی دارد و حقش ضایع شده است و حقش را باید به دست بیاورد. راه به دست آوردن حقوق این است که با همرنجها و همدردهای خودش متحد بشود. ایندو زمینه‌هایی واقعی بود برای پیدایش طرح مارکس که همان طرح نهایی انقلاب کارگری علیه سرمایه‌داری بود.

و اما محیط افکار که آن هم خیلی جالب است؛ یعنی چه جریانهای فکری وجود داشت که منتهی به این افکار مارکس شد؟ و در واقع مواد اصلی افکار مارکس از کجاست؟ اینها را از کجا گرفته است؟ [این کتاب] اینها را خوب نشان می‌دهد که مثلاً فکر تضاد آیا از خودش بود یا از جای دیگر گرفته بود؟ مسألهٔ جبر تاریخ آیا از خودش بود یا از خودش نبود؟ مسألهٔ بشرگرایی به‌اصطلاح، آیا از خودش بود یا در این جهت تحت تأثیر افکار دیگر بود؟ اینها را ذکر می‌کند که همهٔ اینها جریانهایی بوده است که در آن وقت وجود داشته که او همهٔ آنها را در خود جمع کرده بود، البته به علاوهٔ یک نوع ابتکارهایی که خودش داشته است. حال این را تشریح کنیم که آن جریانهای فکری چه بوده؟

ـ رهبران سوسیالیسم یکی سیسیموندی بود یکی سن سیمون، که مارکس در عین این که آمد یک سوسیالیسم علمی بیان کرد ولی بسیاری از افکار خودش را از اینها گرفت که می‌گوید: «از سیسیموندی اندیشهٔ اساسی مربوط به تضادهای درونی سرمایه‌داری یعنی هرج و مرج، بحران، تمرکز ثروت و فقر عمومی فزاینده را اخذ خواهند کرد» یعنی در نظریهٔ مارکسیستی این قسمتها اگر بیان شود اینها را از این فرد گرفته‌اند.

یکی از اصولی که اینها بیان می‌کنند همان مسألهٔ تضاد درونی سرمایه‌داری است که منجر به هرج و مرج و بحرانها می‌شود و زمینه را برای انقلاب کارگری به وجود

می آورد. می‌خواهد بگوید این را از سیسیموندی گرفت.

ـ «و از آثار سن سیمون نظریهٔ جبر اجتماعی را اخذ خواهند کرد.»

که همان جبر تاریخ باشد.

ـ «و به ویژه اندیشهٔ ضد دولت‌گرایی را که مطابق آن حکومت باید تسلیم «سازمان» اقتصادی شود.»

مسألهٔ نقش دولت که اینها گفتند، که هنوز هم به آن نرسیده‌اند.

ـ «فوریه انتقاد خود را در زمینهٔ مبادلات برایشان به ارمغان خواهد آورد.»

یعنی این جهت را هم از او استفاده کردند.

ـ «پرودون ناجی‌گرایی پرولتری را، بلانکی انتظار شورآمیز آنان را در مورد وقوع یک انقلاب قهرآمیز شدت خواهد بخشید.»

اینها تقریباً مواد فکری اصلی بود.

ـ و می‌گوید از قضا این دیدگاه نوین با تغییرات بزرگ فکری و اخلاقی میان قرن نوزدهم به نحو فوق‌العاده جالبی وفق می‌داد. یعنی چه؟ یعنی پس از خردگرایی انتزاعی قرن هجدهم و تب و تاب شاعرانهٔ آغاز قرن نوزدهم، اروپا تشنهٔ واقعیتهای قابل لمس تازه‌ای بود. در قرن هجدهم بیشتر مسائل تعقلی بود و در ابتدای قرن نوزدهم که‌سوسیالیستهای به اصطلاح شاعرانه قد علم کرده بودند بیشتر نظریاتشان خیلی رمانتیک بود و جامعه آماده بود تا یک سلسله مسائل عینی و قابل لمس را ملاحظه کند، که می‌گوید پیشرفت «علم» پاسخگوی این نیات شد و درچنین شرایطی است که مثبت گرایی امثال اگوست‌کنت و سن سیمون و

همچنین علم‌گرایی رنان پدیدار می‌شود. کتاب **آیندهٔ علم** همان سالی منتشر می‌شود که مارکس **رساله در باب فویرباخ** می‌نویسد و درآن انسان را دعوت می‌کند که به جای تفسیر بیهودهٔ جهان در صدد تغییر آن برآید؛ و از همه مهمتر جریان «اصل‌الانواع» داروین بود که آن هم به وسیلهٔ داروین بیان شد ومارکس و انگلس بیان می‌کنند که چه مقدار این نظریه در تکوین نظریهٔ آنها مؤثر بوده است. از جهت فلسفی هم در این دوره که مارکس می‌خواهد نظرش را بگوید یک تغییر جهت فلسفی در آلمان ایجاد می‌شود، یعنی فلسفهٔ آلمان هم مانند مسائل علمی این مراحل را طی می‌کند به صورتی که از خردگرایی و عقل‌گرایی افراطی کانت و بعد مرحلهٔ رمانتیسم و مکتبهای شاعرانه و گفته‌های شاعرانه مثل گوته و فیخته و شلینگ، افکار در آلمان از طریق حکیمانی چون هگل و فویرباخ راه واقع‌گرایی را جستجو می‌کرد.»

بعد شروع می‌کند مقداری در مورد فلسفهٔ هگل توضیح می‌دهد که چگونه با واقعیت وابستگی داشت و همین فلسفه زمینه‌ای بود برای مارکس. می‌گوید: «هگل که یکی از قدرتمندترین مغزهای عالم به شمار می‌رفت، تا چند سال پیش از آن که مارکس دانشجوی دانشگاه برلین شود در این دانشگاه سمت استادی داشت. هگل کوشیده بود تا جهان درون و جهان برون یا به‌عبارتی دیگر خرد و واقعیت را که کانت (با افراط در دوگرایی دکارت) و رمانتیکها (با افراط در نظریات کانت) همیشه مخالف هم قرار داده بودند با یکدیگر آشتی دهد.»

می‌گوید دکارت بین خرد و واقعیت و درون و برون یک دوگانگی قائل شده بود و کانت در اینجا روش افراط‌گری پیش گرفته بود و بعد از آنها رمانتیکها که در ابتدای قرن نوزدهم بودند در نظریات کانت افراط کرده بودند و هگل می‌کوشید که این دو واقعیت را که اینها از هم جدا کرده بودند یعنی درون و برون را با همدیگر آشتی بدهد و با همدیگر آمیخته کند. فلسفهٔ هگل می‌خواست این کار را بکند.

«هگل با یک سنتز متهورانه توانسته بود به ابراز این نظریه برسد که روح نسبت به جهان موجودیت خارجی ندارد یعنی روح و جهان دو چیز خارج از هم نیست بلکه حقایق آمیخته به هم هستند. وی برعکس اطمینان می‌داد که «روح» آمیخته با جهان است و در تحول جهان تجلی می‌کند و تحقق می‌یابد. جهان روح است و

مطالعهٔ روح (فلسفه) جز مطالعهٔ تاریخ جهان (فلسفهٔ تاریخ) چیز دیگری نیست.»

نگاهی به فلسفهٔ دکارت و فلسفهٔ کانت

اینجا کمی توضیح عرض کنم، چون ریشهٔ اساسی افکار مارکس در فلسفهٔ هگل است با یک اختلاف. بحثی اینجا پیش کشیده راجع به دوگرایی. فلسفهٔ دکارت معروف است به یک فلسفهٔ ثنوی. ثنویتش هم از اینجا شروع می‌شود که قائل به دوگانگی روح و بدن است در این حد که بین اینها حتی هیچ‌گونه سنخیتی هم قائل نیست. به‌علاوه او در باب معرفت و شناخت به اصطلاح «راسیونالیست» است یعنی اصالة‌العقلی است و معتقد است که حواس ابزار شناخت نیستند، ابزار عملند نه ابزار شناخت. حواس به ما برای این داده نشده که ما به این وسیله اشیاء را بشناسیم؛ ما با حس نمی‌توانیم بشناسیم بلکه همین‌قدر می‌توانیم یک ارتباط عملی برقرار کنیم که استفادهٔ عملی از آنها کرده باشیم. البته این حرفش تقریباً یک حرف علمی بود که بعد هم تأیید شد و آن این است که جهان آن طوری که ما احساس می‌کنیم نیست. مثلاً ما رنگها را احساس می‌کنیم، ولی رنگها در خارج وجود ندارد؛ رنگها را حواس ما می‌سازد. یا صداها را می‌شنویم. صدا در واقع وجود ندارد؛ آنچه که وجود دارد ارتعاش و حرکت است. و لهذا این نظریه را ارائه داد، همین نظریه‌ای که بعدها هم دیگران گفتند. اگرچه نظریه‌اش قابل ایراد بود ولی به هر حال گفت که ماده و حرکت را به من بدهید جهان را می‌سازم؛ یعنی جهان خارج، این جهان عینی، جهان طبیعت، جز ماده و حرکت چیزی نیست. انسان هم روح است و همین ماده یعنی همین بدن و بنابراین آنچه که حواس ما از این‌همه شکلها، رنگها و نقشها در عالم می‌بیند همه ساختهٔ ذهن ماست. قهراً این‌گونه طرز تفکر یک نوع دوگانگی میان ذهن و خارج را به وجود می‌آورد: پس دنیای ذهن ما یک دنیاست، دنیای بیرون دنیای دیگری است. دنیای ذهن ما دنیای رنگها، شکلها، آوازها، بوهای خوش، هزاران نقش و رنگ است، دنیای بیرون دنیای ماده‌ای است که در حال حرکت است، چیز دیگری نیست. فرض کنید ما دریا را نگاه می‌کنیم؛ از منظرهٔ دریا لذت می‌بریم، از صفای دریا لذت می‌بریم، از رنگ دریا لذت می‌بریم. ولی اینها همه انعکاساتی است که در ذهن ماست. در عالم عین نه صفایی هست، نه رنگی هست، هیچ یک وجود ندارد. پس فلسفهٔ او یک فلسفه‌ای شد مبنی بر نوعی دوگانگی میان

ذهن و خارج.

بعد کانت آمد. البته او بیشتر تحت تأثیر فلسفهٔ هیوم بود نه دکارت و خود او هم اعتراف کرده؛ می‌گوید: «فلسفهٔ هیوم را که خواندم به کلی افکار من دگرگون شد». هیوم یک آدم حسی بود و عقلی نبود. او چون حسی بود و عقلی نبود، گفت هر چه را که ما از راه حواس درک می‌کنیم همان معتبر است و ما عقلی به عنوان مناط شناخت نداریم؛ یعنی آن قسمت فلسفهٔ دکارت را رد کرد که عقل منبع شناسایی است؛ گفت نه، عقل هیچکاره است، حس منبع شناسایی است. منتها چون با حس سر و کار داشت ناچار به محدودیتها گرایید. گفت که [در] خیلی از مسائل چون عقلی است و حسی نیست، ما باید شکاک باشیم. از جمله اصل علت و معلول. گفت علت و معلول محسوس نیست، معقول است و چون معقول است و محسوس نیست پس اعتبار ندارد. قهراً دایرهٔ علم خیلی کوچک شد؛ یعنی ما وقتی که دربارهٔ معلومات و معقولات و امور ذهن خودمان تحقیق کنیم می‌بینیم قسمت کمی از آن را از راه حواس گرفته‌ایم و بقیه را از راه حواس نگرفته‌ایم. ناچار آنها را باید دور بریزیم. وقتی دور بریزیم دیگر اظهار اطلاع ما از دنیای خارج خیلی محدود و کوچک می‌شود.

کانت حرفهای هیوم را خیلی پسندید ولی ضمناً دید که با حرفهای هیوم فاتحهٔ علم و فاتحهٔ شناخت را هم یکباره باید خواند. از یک طرف نمی‌شود حرفهای هیوم را رد کرد، و از طرف دیگر ما نمی‌توانیم منکر شناخت و معرفت و علم بشویم. قائل شد به این که آنچه که به ذهن انسان می‌آید دوگونه است: بعضی از خارج می‌رسد، بعضی در فطرت و سرشت روح انسان قبلاً وجود دارد. این موادی که از خارج می‌آید، ترکیب می‌شود با آنچه قبلاً در ذهن هست، از ایندو علم و معرفت به وجود می‌آید. حتی مدعی شد که زمان امر عینی نیست، امر ذهنی است، مکان امر عینی نیست، امر ذهنی است؛ بعد رسید به مقولات دیگر، گفت وجود همین‌طور، قوه همین طور، امکان همین‌طور، کلیت و جزئیت همین‌طور. دوازده مقولهٔ ذهنی ساخت و گفت همهٔ اینها فقط جنبهٔ ذهنی دارند و هیچ جنبهٔ عینی ندارند. قهراً از نظر کانت فاصلهٔ ذهن و خارج خیلی بیشتر می‌شود، یعنی آنچه را که ما معرفت داریم، به این معنا معرفت داریم که ذهن ما این‌طور حکم می‌کند. اما [آیا] آنچه که ذهن ما حکم می‌کند همان است که در خارج است؟ نه. پس کانت هم با این که به قضایای

قبلی و معلومات قبلی قائل شد، آمد شکاف میان ذهن و خارج را زیاد کرد.

نگاهی به فلسفهٔ هگل

آنگاه نوبت می‌رسد به هگل. هگل کار مهمی که کرده است ـ که البته کارش درست هم نیست ـ این است که آمد این شکاف میان ذهن و خارج را به کلی از میان برداشت؛ گفت این اشتباه است که شما ذهن را یک چیز دانسته‌اید و عین و خارج را چیز دیگر.

فیلسوفان ما از قدیم یک حرفی در باب معرفت و شناخت یعنی در باب علم داشته‌اند. آنها هم عین همین مسأله را طرح کرده بودند که چه رابطه‌ای هست میان عالم ذهن و عالم عین؟ آیا آن برای خودش یک دنیای جداگانه است و این برای خودش یک دنیای جداگانه؟ می‌گفتند اگر این طور باشد پس علم و معرفت دیگر معنی ندارد، برای این که دنیایی که من پیش خودم تصور کرده‌ام یک دنیاست، دنیای بیرون دنیای دیگر است. پس آگاهی و نا آگاهی با همدیگر مساوی است، چون آگاهی یعنی کشف دنیای بیرون. مگر این طور نیست؟ علم یعنی کشف دنیای بیرون. اگر آنچه که من می‌بینم با آنچه که دنیای بیرون هست به کلی متناقض و متضاد یکدیگر باشند، پس هر علمی مساوی است با جهل. می آمدند به رابطه‌ای قائل می‌شدند، «رابطهٔ ماهوی»، می‌گفتند که میان ذهن و عین اختلاف وجودی است و وحدت ماهوی؛ یعنی یک ذات است که دو نوع وجود پیدا می‌کند. یک ذات گاهی در عالم عین وجود پیدا می‌کند، می‌شود وجود عینی، و [گاهی] در عالم ذهن وجود پیدا می‌کند، می‌شود وجود ذهنی. پس چون وجود ذهنی یک ذات است که در خارج هم همین ذات وجود عینی دارد، از این جهت است که علم می‌تواند کشف باشد و آگاهی بر خارج باشد. رابطه را این طور مشخص می‌کردند؛ یعنی قائل بودند به دو وجود و یک ماهیت. عین و ذهن دو وجودند ولی دارای یک ماهیت.

کانت و دکارت حرفشان این بود که قهراً خارج و ذهن دو وجودند و دو ماهیت هم هستند. اینجا بود که این اشکال پیش می آمد که اگر این طور باشد پس علم و جهل با یکدیگر مساوی می‌شود. هگل حرفش حرف دیگری است که اصلاً حتی می‌خواهد دو وجود بودن را هم منکر بشود؛ می‌خواهد بگوید که ذهن و عین اصلاً با همدیگر جدایی ندارند. آنچه ذهن است عین است و آنچه عین است ذهن است.

این است که یک حرفی از او نقل شده [قریب به این مضمون] که آنچه معقول است عینی است و آنچه عینی است معقول است. حرف او این است که هر چه را ما تعقل می‌کنیم همان است که در خارج وجود دارد، و هر چه در خارج وجود دارد عیناً همان است [که در ذهن وجود دارد.] مثل این که ذهن و عین دو طرف یک صفحه باشند. اگر ما یک شئ داشته باشیم که دو چهره داشته باشد، یک شئ باشد و دو چهره داشته باشد چگونه است؟ گفته است ذهن و عین این گونه است. حکم یک شئِ دارای دو چهره است. به حساب هگل اصلاً دیگر اختلاف ذهن و عین از میان برمی‌خیزد. اینجاست که آن مسألهٔ «دوگانگی» دکارت و کانت در فلسفهٔ او حل می‌شود. البته حرفش به اشکالات زیادی برخورد می‌کند. دیگر هیچ چیزی نیست که ما بگوییم این ذهنی است و عینی نیست، و هیچ چیزی نیست که بگوییم عینی است و ذهنی نیست. هر چه ذهنی است عینی است و هرچه عینی است ذهنی است. این یک حرفی است در فلسفهٔ هگل که این [کتاب] خوب هم بیان نکرده است.

یک چیز دیگری که در فلسفهٔ هگل هست این است که چون قائل به وحدت ذهن و عین است می‌گوید که نظام عالم، نظام اصیل و اصلی عالم، آنچنان که فلاسفهٔ پیشین خیال کرده‌اند، نظام علت و معلول نیست که ما خدا را به عنوان علة‌العلل بشناسیم، علت اصلی و علت نخستین؛ بعد، از علت نخستین معلول اول صادر شده، بعد معلول دوم و بعد نظام عالم به این شکل به وجود آمده است. این را قبول ندارد، بلکه نظام عالم را نظام «دلیل و مدلول» می‌داند نه نظام «علت و معلول»؛ چون در علت و معلول، ما می‌گوییم معلول از علت به وجود می‌آید؛ در دلیل و مدلول می‌گوییم که مدلول از دلیل استنتاج می‌شود، نتیجه‌گیری می‌شود. او می‌گوید که پیدایش معلول از علت، در عقل هیچ ضرورتی ندارد. مثل این که ما می‌گوییم آب در صد درجه حرارت تبدیل به بخار می‌شود. می‌گوید تبدیل به بخار می‌شود ولی از نظر عقل هیچ ضرورتی ندارد. آب در صد درجه حرارت تبدیل به بخار می‌شود، در صفر درجه تبدیل به یخ می‌شود. می‌گوید ما می‌بینیم این جور می‌شود. از نظر عقل هیچ ضرورت ندارد. اگر آب در صد درجه حرارت تبدیل به یخ می‌شد و در صفر درجه تبدیل به بخار می‌شد برای عقل فرق نمی‌کرد. ولی در استدلال، در نتیجه‌گیری، ضرورت عقل است. مثل این که می‌گوییم زاویهٔ الف با زاویهٔ ب مساوی است و زاویهٔ ب با زاویهٔ ج مساوی است. این که زاویهٔ الف با زاویهٔ ج مساوی باشد،

ضرورت عقل است، محال است غیر از این باشد. آن وقت از یک طرف قائل به وحدت عقل و عین است، قائل به وحدت ذهن و خارج است، از طرفی هم نظام عالم را نظام دلیل و مدلول می‌داند، یعنی همان‌طور که ذهن استنتاج می‌کند خارج هم استنتاج می‌شود. آنگاه چه نتیجه‌گیری می‌شود؟

ما در فلسفهٔ خودمان داریم، می‌گوییم که یک شئ، واسطهٔ در ثبوت است، یک شئ واسطهٔ در اثبات. ممکن است یک شئ واسطهٔ در ثبوت باشد و واسطهٔ در اثبات نباشد؛ [و ممکن است] واسطهٔ در ثبوت برای یک ذی‌واسطه، واسطهٔ در اثبات باشد. اینها معنایش چیست؟ واسطهٔ در ثبوت یعنی علت خارجی. مثلاً آتش علت است برای بالا رفتن درجهٔ حرارت. این را می‌گویند واسطهٔ در ثبوت یعنی در وجود واقعی. می‌گوییم آتش علت است برای بالا رفتن درجهٔ حرارت. این مربوط به عالم عین است. واسطهٔ در اثبات مربوط به عالم ذهن است، یعنی آن که سبب می‌شود برای کشف. ممکن است یک شئ واسطهٔ در ثبوت باشد، واسطهٔ در اثبات هم باشد. چطور؟ مثلاً اگر به ما گفتند در اینجا فلان مقدار حرارت به این آب داده‌اند، ما آن وقت کشف می‌کنیم که بنابراین درجهٔ این زیبق[1] این قدر بالا رفته است؛ یعنی ذهن ما از علت معلول را کشف می‌کند. عکسش هم ممکن است. گاهی از معلول علت را کشف می‌کند. یک وقتی ما می‌بینیم درجهٔ میزان‌الحراره بالا رفته. اگر هم اطلاع نداشته باشیم که در [چه] محیطی [بوده] می‌گوییم این در جای گرمی بوده که این قدر بالا رفته است؛ یعنی از نظر ذهن همان‌طور که از علت می‌شود معلول را کشف کرد، از معلول هم می‌شود علت را کشف کرد. پس واسطهٔ در اثبات لازم نیست عین واسطهٔ در ثبوت باشد. ممکن است که واسطهٔ در اثبات، ذی‌واسطهٔ در ثبوت باشد؛ و لهذا ما می‌گوییم که خدا علت عالم است، پس خدا واسطهٔ در ثبوت عالم است، ولی هم خدا می‌تواند واسطهٔ در اثبات عالم باشد، هم عالم می‌تواند واسطهٔ در اثبات خدا باشد. ما می‌گوییم از وجود عالم خدا را کشف می‌کنیم.

ولی در فلسفهٔ هگل این مسائل دیگر وجود ندارد. وقتی ذهن و عین یکی شد، واسطهٔ در ثبوت عین واسطهٔ در اثبات می‌شود. از نظر او خدا در عین این که خدا هست از عالم استنتاج می‌شود. آن وقت او حرفهایی دارد. مقولاتش از مقولهٔ هستی

۱. [به معنی جیوه.]

شروع می‌شود، بعد می‌رود به مقولهٔ نیستی، از آنجا می‌رود به مقولهٔ گردیدن و شدن، همین‌طور این مقولات پشت سر همدیگر می‌آیند، شاخه شاخه می‌شوند، آن آخرین استنتاجی که مقولات یکی از دیگری استنتاج می‌شود آن چیزی است که او به آن می‌گوید «روح مطلق» یعنی خدا. [در] این استنتاجی که ذهن می‌کند ذهن حرکت می‌کند. این طور نیست؟ ذهن از اولین مقوله که هستی است حرکت می‌کند تا می‌رسد به روح مطلق، چون ذهن و عین یک چیز است. پس در عالم عین هم همین‌طور است؛ یعنی در عالم عین هم هستی ترکیب می‌شود با نیستی، بعد، از آن «گردیدن» [به وجود می‌آید]، بعد از آن چیز دیگر، تا می‌رسد به خدا. ما هیچ وقت چنین حرفی را نمی‌گوییم که مثلاً اشیاء حرکت می‌کنند به معنای این که تبدیل می‌شوند به خدا، و خدا آخرین مرحلهٔ تکامل است. ما نمی‌گوییم خود خدا آخرین مرحلهٔ تکامل اشیاء است، ولی لازمهٔ فلسفهٔ هگل این است که خدا در عین حال آخرین مرحلهٔ تکامل اشیاء هم هست.

ـ زمان را هم در خارج و ذهن یکی می‌داند؟

زمان را هم یکی می‌داند، بله.

ـ پس در همان لحظه‌ای که ما به این نتیجه می‌رسیم باز هم خدا ...

همین‌طور است. اتفاقاً می‌گوید خدا در جریان کار عالم است. البته حرفش به اشکالات زیادی برخورد می‌کند. ولی ما در اینجا اصل فلسفه‌اش را می‌خواهیم که چه می‌گوید. لذا این تناقض در اظهار نظرها دربارهٔ فلسفهٔ هگل هست. بعضی هگل را یک ایده‌آلیست کامل دانسته‌اند. الآن خود این مارکسیستها اغلب هگل را یک ایده‌آلیست می‌دانند در صورتی که این کتاب، هگل را یک «واقع‌گرا» نامیده است. ما می‌توانیم بگوییم «ایده‌آلیست» به جهت این که تمام استنتاجاتش از روی ذهن است. ولی می‌توانیم بگوییم «رئالیست» چون از نظر او ذهن و عین یک چیز است، یعنی او منکر وجود عینی نیست بلکه ذهن را عینِ عین می‌داند. بعضی او را ضد خدا می‌دانند؛ می‌گویند ایده‌آلیست و قائل به خدا نبوده چون خدا را به عنوان علة‌العلل

قبول ندارد. ولی یک عدهٔ دیگر [او را قائل به خدا می‌دانند] و خود هگل خودش را یک مرد الهی می‌داند چون خدا را به عنوان آخرین مقوله‌ای که استنتاج می‌شود می‌داند. اظهار نظرهای متناقض دربارهٔ فلسفهٔ هگل می‌شود. بعضی می‌گویند هگل بی‌خداست، بعضی می‌گویند هگل باخداست. این برای این است که اصلاً تصورش از همهٔ این مسائل یک تصور خاص و جدیدی بوده است.

به هر حال در فلسفهٔ هگل، تاریخ و حرکت و دیالکتیک و تبدیل شدن و «شدن»، یک اصل اساسی است، منتها ذهن و عین را یکی می‌داند. این است که در فلسفهٔ او تاریخ اصالت پیدا می‌کند، همه چیز «شدن» است، همه چیز تاریخ است.

تأثیرپذیری مارکس از هگل و فویرباخ

یکی از آن ریشه‌های اساسی که مارکس از هگل گرفت همین بود که همه چیز تاریخ است، همه چیز جریان است. ولی تفاوت این است که هگل قائل به وحدت عین و ذهن بود، یعنی او دیگر به جدایی میان ذهن و عین قائل نبود؛ نه به تقدم عین بر ذهن قائل بود، نه به تقدم ذهن بر عین. البته عده‌ای بوده‌اند که به تقدم ذهن بر عین قائل بوده‌اند که آنها سوفسطایی‌ها بودند؛ کما این که دکارت و کانت هم به جدایی ـ نه به معنای تقدم ـ میان ذهن و عین قائل بودند. مارکس آمد مسألهٔ جدا نبودن ذهن و عین از یکدیگر را یعنی نفی عقیدهٔ کانت و نفی عقیدهٔ دکارت را از هگل گرفت. مسألهٔ عدم تقدم ذهن بر عین را ـ که سوفسطایی‌ها قائل به تقدم ذهن بر عین بودند ـ این را هم از هگل گرفت [و گفت] نه، هیچ تقدمی نیست. ولی هگل قائل به تساوی ذهن و عین بود، اینها قائل به تقدم عین بر ذهن شدند. این که عین، تاریخ است یعنی وجود عینی جز یک جریان چیز دیگری نیست، این را از هگل پذیرفتند. این که ذهن هم تاریخ است ـ و لذا می‌گویند حقیقت متحول است یعنی حقیقت به معنای علم و ذهن متحول است ـ این را هم از هگل گرفتند. ولی آن مسألهٔ وحدت ذهن و عین را که ذهن همان عین است و عین همان ذهن است، این را دیگر نپذیرفتند؛ گفتند خیر، ذهن متأخر از عین است، یعنی اصل، عین است و ذهن انعکاسی است از وجود عینی؛ که در این مقدار به فلاسفهٔ قدیم ما نزدیک شدند، چون فلاسفهٔ قدیم ما معتقد بودند که عین تقدم دارد؛ در عین این که یک نوع وحدت ماهوی میان عین و ذهن هست، در عین حال عین بر ذهن تقدم دارد، یعنی اگر عین نباشد [ذهن نیز نخواهد بود.]

جملهٔ «من فقد حساً فقد علماً» که می‌گفتند، این است که هر حسی را انسان فاقد باشد یک علمی را فاقد است؛ یعنی عینی باید باشد که اثر روی حس بگذارد. منتها باز تفاوت حرف اینها با حرفهای قدمای ما این است که قدمای ما که به نوعی جدایی میان ذهن و عین و به نوعی تقدم میان عین و ذهن قائلند، در عین حال یک نوع رابطهٔ ماهوی میان عین و ذهن قائل هستند، نه صرف علیت و معلولیت، نه صرف این که آن خارج علت است و این معلول. این کافی نیست. علاوه بر این که خارج علت است و ذهن معلول، باید این علت و معلول یک وحدت ماهوی هم با هم داشته باشند تا علم باشد. اینها فقط رابطهٔ علت و معلولی را قائل هستند، یعنی ذهن را معلول و عین را علت می‌دانند بدون این که رابطهٔ ماهوی را قائل باشند. این [بود] بحثِ به اصطلاح «شناخت» در اینجا. منتها این کتاب مقداری مختصر و خیلی کوتاه [بیان کرده]، چون فلسفهٔ هگل از مشکل‌ترین فلسفه‌های دنیاست، از نظر این که خیلی پیچیده است و بیان خود او هم بیان خیلی مغلق و پیچیده‌ای بوده به طوری که در شرح حالش نوشته‌اند که خودش گاهی کتابهایی یا مقالاتی می‌نوشت، مدتی که می‌گذشت خودش هم نمی‌فهمید.

یک کسی داشتیم در فریمان ما (اینها مکتب رفته بودند و سواد نداشتند)، این سیاههٔ مثلاً دکانش را که می‌نوشت بعدها اگر فاصله می‌شد نمی‌توانست بخواند. تشبیه خوب را خودش می‌کرد، می‌گفت خطم «شب مانده» شده، بیات شده، مثل نانی که بیات می‌شود بعد زیر دندان نمی‌رود. می‌گفت خط من اگر «شب مانده» بشود یعنی اگر بیات بشود دیگر قابل خواندن نیست مثل نانهایی که اگر بیات بشود قابل خوردن نیست. حالا هگل هم این‌طور بود و گاهی خودش می‌نوشت، بعد که می‌خواست بخواند خودش هم نمی‌فهمید که آن وقت چه گفته است؛ و حتی می‌گویند ـ چون خودش خیلی بد بیان بود ـ یک وقتی چیزی نوشته بود که بعد کس دیگری فلسفهٔ او را شرح داد و به یک بیان درستی نوشت. وقتی خودش خواند گفت حالا می‌فهمم چه می‌خواستم بگویم (خندهٔ حضار). این است که بسیاری اشخاص مثلاً فروغی در **سیر حکمت در اروپا** معلوم است که هیچ از فلسفهٔ هگل سر در نیاورده و یک چیزی سرهم کرده است. بعدها خیلی روی فلسفهٔ هگل کار کردند. از جمله کسان، مردی بوده به نام «استیس» که خیلی روی فلسفهٔ او کار کرده و آن را به یک بیان خیلی روشن و خوبی به انگلیسی آورده که این آقای دکتر عنایت هم خیلی عالی و خوب

ترجمه کرده است. این کتاب خیلی کتاب خوبی است. از آن خوب می‌شود استفاده کرد. خود همین شاگردهایش هم از قبیل مارکس نمی‌شود صددرصد مطمئن بود که همهٔ فلسفهٔ هگل را آنچنان که بوده درک می‌کردند و می‌فهمیدند.

ما داریم ریشه‌های فکری فلسفهٔ مارکس را ذکر می‌کنیم. یکی از ریشه‌های فکری‌اش فلسفهٔ هگل است و در فلسفهٔ هگل بیشتر از همه این مسأله [مورد استفاده قرار گرفته است.] البته خیلی از عنصرهای فکری فلسفهٔ مارکس مال هگل است ولی عمده‌اش این است که همه چیز جریان است، عالمِ عین جریان دائم است، عالم ذهن جریان دائم است. همچنین مسألهٔ تضاد را از هگل گرفتند. مسألهٔ جهش را، تبدیل کمیت به کیفیت را از او گرفتند. به طور کلی منطق دیالکتیک را از او گرفتند. حالا می‌رسیم به قسمت اول فلسفهٔ مارکس.

این کتاب بسیار کتاب عالی‌ای است. هم گویا خوب ترجمه شده، یعنی از روی فهم و شعور ترجمه شده، و هم نویسنده‌اش خیلی عمیق چیز نوشته. این قسمت فلسفهٔ مارکس را اینجا می‌خوانیم و ان شاءالله تشریح می‌کنیم.

۲
ریشه‌های فکری فلسفهٔ مارکس

ـ قسمت اول، مبانی منطقی‌اش را طرح می‌کند که همان جدل باشد که از هگل گرفته. فصل دوم بحث مادیگرایی این فلسفه را مطرح می‌کند که بیان می‌کند چگونه یکی از شاگردان هگل به نام فویرباخ محتوای فکری هگل را تغییر داد و یک مقدار مادی کرد و بعدمارکس و انگلس کاملاً آن را مادیگرا کردند، و در قسمت سوم هم جنبهٔ فلسفهٔ پراکسیس، به اصطلاح فلسفهٔ عمل، اصالتی را که برای عمل قائل شدند بحث می‌کند.در بیان بخش اول مشی‌اش به این صورت است که از هگل خیلی تعریف می‌کند و می‌گوید...

اجازه بدهید همین جا من یک توضیحی بدهم. قبل از همین قسمت اول، مؤلف تحت عنوان «جوهر مکتب مارکس» می‌گوید:

«اگر مکتب مارکس را به اجزاء اساسی آن خلاصه کنیم چنین جلوه گر خواهد شد:

۱. به صورت یک دیدگاه کلی دربارهٔ تاریخ بشر (فلسفهٔ مارکسی)

۲. به صورت یک کاربرد خاص این دیدگاه کلی در مورد رژیم سرمایه‌داری

(اقتصاد مارکسی)

۳. به صورت یک‌پیش‌بینی در مورد وقوع اجتناب‌ناپذیر تغییرات اجتماعی با تکیه به تضادهای این نظام (انقلاب مارکسی).»[۱]

اجزاء اصلی مکتب مارکس

به این شکل آمده مارکسیسم را به سه جزء: جزء فلسفی، جزء اقتصادی و جزء اجتماعی به‌اصطلاح تقسیم کرده. ما بعد دربارهٔ این تقسیم بحث خواهیم کرد ـ چون به تفصیل خودش وارد خواهد شد ـ که ببینیم آیا این تقسیم به همین شکل درست است؟ یعنی واقعاً مکتب مارکس را اگر بخواهیم تقسیم کنیم باید به این سه جزء تقسیم کنیم: جزء فلسفی، جزء اقتصادی، جزء اجتماعی؟ یا نه، به‌گونهٔ دیگری باید تقسیم‌بندی کرد؟ آنچه که به نظر ما همیشه می‌رسیده است این است که اجزاء اصلی مکتب مارکس سه چیز است: یکی فلسفی، که البته مقصود فلسفهٔ تاریخ است؛ یعنی مارکس در غیر فلسفهٔ تاریخ، در فلسفهٔ جهانی نظریه‌ای ندارد، بازگوکنندهٔ حرفهای دیگران است، گو اینکه در همین فلسفهٔ تاریخ هم از دیگران استفاده کرده، ولی به هرحال این را می‌شود به خود مارکس نسبت داد، همین که به آن می‌گویند «ماتریالیسم تاریخی» یعنی تفسیر تاریخ بر اساس ابزارگرایی و بر اساس جنبه‌های اقتصادی و مادی، و همین که می‌گوید اقتصاد و جنبه‌های مادی زیربنای همهٔ حرکات و همهٔ جنبه‌های زندگی اجتماعی است. دیگر، اقتصاد مارکسی است، یعنی در اقتصاد طرفدار نظریهٔ مالکیت اشتراکی است. و سوم در منطق است، که مؤلف در بعضی موارد تعبیر می‌کند به یک طریقت فکری، روش فکری.

در این سه جزء، دو جزئش [از دیگران است.] منطق بدون شک همان منطق هگل است، یعنی منطق مال مارکس نیست، مال هگل است، چون منطق همان منطق دیالکتیک است که پایه‌گذار دیالکتیک جدید هگل است. اقتصاد هم که مالکیت اشتراکی یا به عبارت دیگر سوسیالیسم است. سوسیالیسم اساساً فکر حاکم بر قرن نوزدهم بوده و قبل از مارکس سوسیالیستهای دیگری وجود داشته‌اند. منتها اینها معتقدند که سوسیالیسم آنها سوسیالیسم رؤیایی و تخیلی است، سوسیالیسم ما علمی

---

۱. **مارکس و مارکسیسم**، ص ۱۴ .

است. دلیلش را هم عرض می‌کنم. تنها چیزی که برای مارکس و انگلس می‌ماند همان ماتریالیسم تاریخی است، توجیه تاریخ بر اساس مادیت، یعنی بر اساس اقتصاد. سوسیالیسم اینها هم که به حساب خودشان سوسیالیسم علمی می‌شود، چون مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی و بر اساس این است که تحولات عینی اجتماعی جبراً منتهی به سوسیالیسم می‌شود و هر دوره‌ای نتیجهٔ جبری دورهٔ قبلی خودش است تا رسیده است به دورهٔ کنونی که دورهٔ سرمایه‌داری است و این هم جبراً منتهی به سوسیالیسم خواهد شد. از این جهت این سوسیالیسم را می‌گویند «علمی»، یعنی بر اساس یک سلسله قوانین عینی و علمی است.

به نظر می‌رسد که این‌گونه تقسیم بهتر از تقسیمی است که این شخص کرده است. از این جهت بهتر است که ـ همان‌طور که عرض کردیم ـ ما الآن سه چیز را از همدیگر کاملاً مجزا کردیم: فلسفهٔ تاریخ حساب جدایی دارد، منطق که به طرز تفکر مربوط است حساب جدایی دارد، اقتصاد هم که خودش حساب جدایی دارد. اما مؤلف، اول آمده روی فلسفهٔ مارکس. در فلسفهٔ مارکسی ناچار شده که مسألهٔ منطق را که همان ـ به قول اینها ـ منطق جدلی یا منطق دیالکتیکی باشد طرح کند. آن وقت جبراً باید مسألهٔ ماتریالیسم تاریخی هم در ضمن بحث منطق بیاید، در صورتی که بحث فلسفهٔ تاریخ و منطق از همدیگر جدا هستند. اگر بنا باشد ما اجزاء را از یکدیگر جدا و تجزیه کنیم دلیلی ندارد که ماتریالیسم تاریخی را با منطق جزء یک قسمت بشماریم. این را فعلاً شما در نظر داشته باشید تا بعد که ما به تفصیل دنبال قسمت‌بندی این شخص می‌رویم ببینیم [چگونه است.] بعلاوه، این مسألهٔ انقلاب اجتماعی که اینجا ذکر می‌کند و آن را جزء علیحده قرار داده، پرکسیس که در آینده خواهد آمد، این انقلاب اجتماعی اتفاقاً جزء اساسی نیست که جدا ذکر کنیم، به جهت اینکه لازمهٔ همان منطق و لازمهٔ ماتریالیسم تاریخی، همین انقلاب اجتماعی هست، یعنی این خودش جزء مستقل و جداگانه‌ای نیست. این است که ما از این جهت به این کتاب از نظر تقسیم‌بندی‌اش فعلاً ایراد داریم. حالا بعد به تفصیل که وارد شدیم، ببینیم آیا جهات بهتری بوده است که او این طور تقسیم کرده یا نبوده است؟

مطلب دیگری که ما از حالا باید خیلی رویش دقت کنیم همین مسألهٔ ریشه‌یابی مارکسیسم است که قبلاً خود مؤلف مطلبی در این مورد در پاورقی گفت، ما هم

شرح دادیم که [مارکس] مثلاً نظریهٔ تضاد در سرمایه‌داری را از چه کسی گرفته است و نظریهٔ جبر اجتماعی را از چه کسی و اصل فکر سوسیالیسم را از چه کسی گرفته است؟ این یک کار خیلی لازمی است که باید بکنیم، یعنی ریشه‌یابی نظریات. از این سه جزئی که خود ما بیان کردیم تنها ماتریالیسم تاریخی بود که آن را از خود مارکس دانستیم، ولی در این دو ورق پیش مؤلف مدعی بود که [مارکس] جبر اجتماعی را از سن‌سیمون دانشمند فرانسوی معروف گرفته است. اگر جبر اجتماعی سن‌سیمون همان جبر اقتصادی باشد، یعنی اگر جبر اجتماعی را بر اساس اقتصاد توجیه می‌کرده است بنابراین اصل نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی هم مال سن‌سیمون است. نتیجه این می‌شود که تلفیق و ترکیب همهٔ اینها، چیزی را از هگل گرفتن، چیزی را از سوسیالیستهای قرن ۱۹ گرفتن، چیزی را مثلاً از سن‌سیمون گرفتن، یک مکتب تلفیقی است. خود آنها دربارهٔ ماتریالیسم دیالکتیک می‌گویند ما ماتریالیسم را از فلاسفهٔ قرن ۱۸ گرفتیم و دیالکتیک را از هگل، ایندو را با یکدیگر تلفیق کردیم. آن وقت مکتب مارکس می‌شود یک مکتب تلفیقی، منتها حداکثر این است که بگوییم اینها یک حسن انتخابی داشتند که از هر مکتبی آن عنصر خوبش را گرفتند. استالین می‌گوید ما هسته‌اش را گرفتیم و پوسته‌اش را دور انداختیم. اگر بتوانند ادعا کنند حداکثر این است که از هر مکتبی هستهٔ آن مکتب را گرفته‌اند و پوستهٔ آن را دور ریخته‌اند ولی به هر حال خودشان هیچ جزئی را ابتکار نکرده‌اند. این مسأله‌ای است که باید بعد از این رویش بیشتر فکر کنیم. حالا شما روی این حساب وارد فلسفهٔ مارکسی بشوید.

ـ در زمینهٔ این قسمتی که فرمودید یعنی مبادی فکر مارکس، ما درس اصول علم سیاست را که داشتیم، سه قسمت را ذکر کرد، گفت فلسفهٔ هگل را گرفته بود، یعنی فلسفهٔ آلمانی، همان‌منطقش مورد نظرش بود،جامعه‌شناسی فرانسه را گرفته بود و اقتصاد کلاسیک انگلیس را؛ یعنی مبادی فکری‌اش از این سه قسمت بوده.

حالا شما روی همین کمی بیشتر تحقیق کنید. فلسفه را از آلمان گرفته بود درست، اینکه جامعه‌شناسی را از فرانسه گرفته بود، باید بیشتر دربارهٔ آن تحقیق کرد، مثلاً از مکتب چه کسانی.

ـ شاید از سن‌سیمون.

این به همان سن‌سیمون می‌خورد، چون جامعه‌شناسی به مسألهٔ فلسفهٔ تاریخ برمی‌گردد. پس مؤلف نظرش همان است که مارکس فلسفهٔ تاریخ را از سن‌سیمون گرفته است.

ـ اقتصاد کلاسیک انگلیس هم یک مبدأ فکری برایش بوده.

که همان افکار سوسیالیسم است. به هر حال روی اینها باید دقیقتر [کار کرد،] مخصوصاً از نظر سوسیالیسم، که این افکار سوسیالیستی در اروپا بذرش در چه زمانی و به وسیلهٔ چه کسانی کاشته شد و چه تحولاتی پیدا کرد، یعنی تاریخچهٔ سوسیالیسم را ما حتماً باید دقیقاً به دست بیاوریم و شما بگردید به هر مطلبی در ارتباط با این موضوع برخورد می‌کنید آن را یادداشت کنید.

ـ در این قسمت، قبل از اینکه جدل و منطق دیالکتیک را تشریح کند مقداری دربارهٔ هگل صحبت می‌کند و می‌گوید از حق نباید گذشت که هگل تحولی در فلسفه ایجاد کرد. بعد می‌گوید از ابتدای فلسفه تا به حال می‌توان تمام شیوه‌های فلسفی را به دو نوع فلسفه تقسیم کرد، یکی فلسفه‌ای که تکیه بر هستی می‌کرد و دوم فلسفه‌ای که تکیه بر شدن می‌کرد. طرفداران نوع اول مانند دکارت و کانت، و طرفداران فلسفهٔ شدن در دورهٔ جدید هگل و قبل از میلاد هم هراکلیت طرفدار همین حکمت بوده. می‌گوید:

«فلسفهٔ نوع اول که از حکمت ارسطو و مکتب حقوقی روم و همچنین حکمت علمای دینی مسیحی (حداقل علمای دینی مسیحی کشورهای لاتین) ریشه می‌گیرد قرنها فلسفهٔ کلاسیک غرب و فلسفهٔ طلاب دینی مسیحی به شمار می‌رفت و همچنین فلسفهٔ دکارت بود. این فلسفه به ابدیت تغییرناپذیر روح، حقیقت و اصول اخلاقی معتقد است: آنچه در گذشته حقیقت داشته است امروز نیز حقیقت دارد و همیشه حقیقت خواهد داشت. راستی، زیبایی و درستی، تمام انعکاسی از وجود یزدانی است که جاودانی است یعنی خارج از زمان قرار دارد،

زیرا زمان به معنای تغییرات است و خدا که یکباره به کمال رسیده است تغییر پذیر نیست.»[۱]

پس فلسفه‌ای که بر مبنای هستی پیش می‌رود معتقد به یک سلسله حقایق ثابت و تغییرناپذیر است که از جمله روح و حقیقت و اصول اخلاقی است. اما این فلسفهٔ نوع دوم که فلسفهٔ شدن است، به این صورت درباره‌اش شرح می‌دهد:

«فلسفهٔ نوع دوم که حکمت شدن است و دو قرن پیش از ارسطو توسط نخستین فیلسوفهای یونانی بیان شده بود برخلاف فلسفهٔ قبل با زمان درآمیخته است. هراکلیت می‌گفت: «همه چیز جاری است؛ هرگز نمی‌توان در یک رودخانه دو بار آبتنی کرد.» حکمتی است مبتنی بر تحول که به طور مستقیم به فلسفهٔ تاریخ منجر می‌شود، در صورتی که فلسفهٔ پیشین به منطق می‌انجامید. فلسفه‌ای ساکن نیست بلکه دارای تحرک است. هگل می‌گوید: شدن، نخستین اندیشهٔ قابل لمس است و لذا نخستین شناخت ذهنی است در حالی که هستی و نیستی مفاهیم انتزاعی توخالی هستند.»[۲]

دو نوع تقسیم فلسفه:

۱. ایده‌آلیسم و ماتریالیسم

اینجا هم نقص زیادی در گفتهٔ آقای پی‌یتر هست. اغلب خود فرنگیها ـ خصوصاً ماتریالیستها ـ وقتی که می‌خواهند فلسفه را به دو نوع تقسیم کنند به این شکل تقسیم می‌کنند، می‌گویند که ما دو نوع فلسفه داریم: فلسفهٔ روح‌گرا یا ذهن‌گرا و فلسفهٔ عین‌گرا یا ماده‌گرا. به عبارت دیگر: ایده‌آلیسم، ماتریالیسم. یک فلسفه طرفدار اصالت روح و ذهن است و فلسفهٔ دیگر طرفدار اصالت ماده و عین. اینها که این طور می‌گویند افلاطون را «پدر ایده‌آلیسم» می‌نامند و بیشتر فلسفهٔ ذهن گرایی و روح‌گرایی را به افلاطون نسبت می‌دهند، و ارسطو را هم تا حدی [روح‌گرا می‌دانند،] منتها برای ارسطو یک حالت بینابین قائل هستند، و با این تقسیم، در میان فلاسفهٔ اروپا خود هگل هم جزء فلاسفهٔ ایده‌آلیست شمرده شده‌است، و [همین‌طور] کانت

---

۱. همان، ص ۱٦ و ۱۷.
۲. همان، ص ۱۷.

و دکارت. اگر شما کتابهای مارکسیستها را بخوانید می‌بینید در اینجا همهٔ اینها را با یک چوب می‌رانند و همهٔ اینها را «فیلسوفان ایده آلیست» می‌نامند. آن وقت فیلسوفان ماتریالیست را از دورهٔ قبل از ارسطو شروع می‌کنند. برای هراکلیت خیلی اهمیت قائل هستند. برای ذیمقراطیس اهمیت قائل هستند (مکتب ذره‌ای به اصطلاح، مکتب اتمیسم) و برای اپیکور نیز اهمیت قائل هستند که خود همین آقای مارکس از مریدهای اپیکور و ذیمقراطیس بوده وگویا رساله‌اش را هم دربارهٔ اینها گذرانده است.

۲. فلسفهٔ بودن و فلسفهٔ شدن

پس طبق این تقسیم‌بندی، هگل در یک جناح قرار می‌گیرد، مارکس در جناح دیگری. ولی این آقای مؤلف ـ و شاید خیلی اشخاص دیگر هم نظیر او ـ خواسته است تقسیم‌بندی را به شکل دیگری بکند (که خیلیها به این شکل تقسیم‌بندی کرده‌اند) که در این شکل به عکس آن شکل، هگل و مارکس در یک جناح قرار می‌گیرند و عدهٔ دیگر در جناح دیگر؛ یعنی از نظر زمانی، ماقبل هگل الّا هراکلیت یونانی همه در یک جناح قرار می‌گیرند و بعد از هگل و مارکس در جناح دیگر، و آن این است؛ می‌گویند ما دو نوع فلسفه داریم: فلسفهٔ مبتنی بر هستی یا بودن، و فلسفهٔ مبتنی بر صیرورت یا شدن. ریشه‌اش هم در واقع یک امر لغوی است که ما در عربی و فارسی داریم. در عربی کان یکون داریم و صار یصیر. در فارسی هم بودن داریم که بود و هست و می‌باشد، و شدن داریم که شد و می‌شود. مثلاً یک وقت ما می‌گوییم زید عالم بود، زید عالم هست، زید عالم خواهد بود. یک وقت می‌گوییم زید دانا شد، زید دانا می‌شود، زید دانا خواهد شد. در مادهٔ «بودن» زمان دخالت ندارد. حالا این را توضیح دیگری بدهم.

زمان گاهی در صیغهٔ کلمات دخالت دارد، یعنی فعل ماضی دلالت بر زمان گذشته می‌کند، می‌گوییم رفت، و فعل مضارع بر زمان حاضر یا آینده، می‌گوییم می‌رود. بحث در این جهت نیست. بحث در این است که مادهٔ بعضی از الفاظ (نه صیغهٔ آنها) دلالت بر زمان دارد و مادهٔ بعضی الفاظ دیگر دلالت بر زمان ندارد. مادهٔ «هستی» و «بودن» دلالت بر زمان ندارد بلکه به عقیدهٔ اینها دلالت بر ثبات دارد و مادهٔ «شدن» دلالت بر زمان دارد. پس اینها اشتباه نشود. نگویید که مسألهٔ زمان به صیغه مربوط

است نه به ماده؛ اگر ما به صیغهٔ ماضی بگوییم می‌شود زمان‌گذشته، به صیغهٔ مضارع بگوییم می‌شود زمان آینده، به صیغهٔ اسم فاعل مثلاً بگوییم دلالت بر زمان ندارد، به صیغهٔ مصدر هم بگوییم دلالت بر زمان ندارد؛ نه، اینجا بحث صیغه نیست، بحث ماده است. پس مادهٔ «بودن» و «هستی» دلالت بر زمان ندارد ولی مادهٔ «شدن» چون از نوع حرکت و جریان است [و] جریان و حرکت ملازم با زمان است [دلالت بر زمان دارد.] اصلاً حرکت و شدن در یک مدت صورت می‌گیرد. حرکت و زمان دو امری هستند که مقارن با یکدیگرند.

این است که آمده است به دو نوع فلسفه قائل شده است: فلسفهٔ بودن یا هستی و فلسفهٔ شدن. در این تقسیم‌بندی، مثلاً از قدما افلاطون و ارسطو فلسفه‌شان فلسفهٔ هستی و بودن است، بعد هگل و مارکس در جناح مخالف قرار می‌گیرند که فلسفه‌شان فلسفهٔ شدن است. پس هگل و مارکس در اینجا در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. یکی از مشخِّصات فلسفهٔ بودن این است که فلسفهٔ بودن فلسفهٔ خرد است، فلسفهٔ عقل است، فلسفهٔ سخن است، ولی فلسفهٔ شدن فلسفهٔ زندگی است. کأنه این طور می‌خواهد بگوید: طبعاً این گونه است که انسان در مرحلهٔ فکر و سخن ـ که بیان‌کنندهٔ فکر است ـ معانی را از زمان تجرید می‌کند. این خاصیت [ذهن] انسان است که وقتی می‌خواهد فکر کند معانی را از زمان تجرید می‌کند و همانها را هم بیان می‌کند. قهراً فلسفه‌هایی که تجریدی و عقلی هستند فلسفه‌هایی بر اساس هستی و بودن است ولی فلسفه‌ای که بیشتر به حس و زندگی و به متن واقع کار دارد، چون زندگی خودش عین جریان است [و در آن] دائماً شکفتگی و زوال است، پیدایش و تولد و بعد فنا و نیستی و مرگ است، چنین فلسفه‌ای یعنی فلسفهٔ شدن فلسفهٔ زندگی است. پس آن فلسفه را ما می‌توانیم فلسفهٔ خرد و سخن بنامیم و این فلسفه را فلسفهٔ زندگی.

بعد یک حرف دیگری می‌زند، می‌گوید فلسفهٔ هستی به منطق می‌انجامد و فلسفهٔ شدن به فلسفهٔ تاریخ. این خیلی حرف نامربوطی است. از این جهت نامربوط است که باید این طور می‌گفت ـ خود ماتریالیستها هم این طور می‌گویند ـ که فلسفهٔ بودن (که آنها مدعی هستند فلسفهٔ ایده‌آلیسم اساساً نمی‌تواند فلسفهٔ شدن باشد؛ حالا خود هگل چگونه گفته، نقصی است بر آنها) به منطقی می‌انجامد و فلسفهٔ شدن به منطق دیگر، نه اینکه فلسفهٔ بودن به منطق می‌انجامد و فلسفهٔ شدن به فلسفهٔ تاریخ.

می‌گویند فلسفهٔ بودن به منطقی می‌انجامد که همان منطق صوری ارسطویی است که منطق ثابت است، منطقی که مفاهیم و معانی در آن تحرک ندارد؛ و فلسفهٔ شدن به منطقی می‌انجامد که در آن معانی و مفاهیم تحرک دارد که همان منطق دیالکتیک است. لازمهٔ منطق دیالکتیک این است که همه چیز در جریان است، یعنی در منطق دیالکتیک همه چیز وارد تاریخ است، همه چیز تاریخ دارد، چون تاریخ به زمان مربوط است. بر اساس منطق دیالکتیک همه چیز تاریخی است. شئ غیر تاریخی یعنی شیء غیر متغیر و غیر متبدل که در جریان زمان قرار نگیرد نداریم. پس بهتر این بود که این طور می‌گفت که این فلسفه به منطقی می‌انجامد و آن فلسفه به منطق دیگر.

البته بعد یک حرف دیگر زده است، می‌گوید فلسفهٔ هستی به ابدیت و تغییرناپذیری روح و تغییرناپذیری حقیقت و تغییرناپذیری ارزشها و اصول اخلاقی می‌انجامد، بر خلاف فلسفهٔ شدن که به ابدیت و تغییرناپذیری [این امور قائل نیست] بلکه [طبق این فلسفه] اصلاً امر ابدی وجود ندارد چون همه چیز در جریان تاریخ قرار می‌گیرد یعنی «جریانی» است و آغازی دارد و انجامی، و قهراً تغییرناپذیری روح معنی ندارد و مسألهٔ ثبات حقیقت هم منتفی می‌شود. (حقیقت یعنی آنکه ما می‌گوییم حقایق علمی، حقایق فلسفی.) می‌گوید همان‌طور که واقعیت تاریخ دارد یعنی زمان دارد، نسبی است، تولدی دارد و مرگی، حقیقت هم ـ یعنی هر حقیقتی که شما آن را حقیقت علمی یا فلسفی بدانید ـ هیچ وقت جاودانه نیست یعنی موقت است. ما در **اصول فلسفه** دربارهٔ این مطلب بحث کرده‌ایم. [می‌گویند] هر حقیقتی شما در نظر بگیرید موقت است. هیچ حقیقت ثابت نداریم، که از بحثهای فوق‌العاده مهمی که با این دیالکتیسین‌ها همیشه هست این است که لازمهٔ این حرف که هیچ حقیقت جاودانی وجود ندارد این است[1] که حتی اگر ما الآن بگوییم دو دو تا چهار تا، نمی‌توانیم بگوییم این حقیقتی است که از ازل تا به ابد صادق بوده است. این‌طور باید بگوییم: الآن دو دو تا چهار تاست، اما [اینکه] این حقیقتی بوده است که در میلیونها سال قبل بوده و در آینده هم باز دو دو تا چهارتا خواهد بود [چنین نیست]

---

۱. البته ما در **اصول فلسفه** از جنبه‌های متعدد این قضیه را مورد بحث قرار داده‌ایم که در مقدمهٔ مقالهٔ چهارم خیلی مفصل بحث کرده‌ایم.

چون این حقیقت است. همان‌طور که این شئ به عنوان یک امر عینی به یک حال باقی نمی‌ماند، این حقیقت هم به عنوان یک اصل باقی نمی‌ماند؛ که اینجا قهراً نقضها بر اینها کرده‌اند که بنابراین خود همین اصول چطور؟ همین اصول دیالکتیک آیا حقیقت است یا حقیقت نیست؟ اگر حقیقت است پس باید موقت باشد؛ یعنی همین که ما می‌گوییم «هیچ حقیقتی جاودانه نمی‌ماند» خود این یک حقیقت است یا حقیقتی نیست؟ اگر حقیقت است آیا مطلق است یا مطلق نیست؟ اگر مطلق است که می‌گویید حقیقت مطلقی نیست. اگر خود این حقیقت یک امر موقت باشد معنایش این است که فقط در این زمان صادق است، یعنی در این زمان حقیقتْ جاودانه نیست ولی در زمانهای دیگر حقیقتْ جاودانه هست. این است که اینها سخت گرفتار این بحثی که راجع به حقیقت دارند هستند.

بحث دیگر بحث ارزشهای اخلاقی است، که در بارهٔ این هم مکرر بحث شده است. [می‌گویند] ارزشهای اخلاقی هم نسبی است، یعنی ما هیچ اصل اخلاقی در عالم نداریم که جاودانه باشد یعنی برای همیشه اخلاقی باشد، برای همیشه حسن اخلاقی و زیبایی اخلاقی داشته باشد. مثلاً راستی و امانت یا نقطهٔ مقابل، دزدی و استثمار [این طور است.] آیا استثمار که یک امری است که از جنبهٔ اخلاقی محکوم است، محکومیت اخلاقی استثمار یک محکومیت موقت است؟ یعنی بهره کشی فردی از فردی فقط در یک زمان معین محکوم است و در زمانهای دیگر نه؟ یا این یک اصل [جاودانه است؟] اصل عدالت آیا یک اصل جاودانه است یا اصل جاودانه نیست؟ حال اینها که قائل به اصل «شدن» هستند و این اصل را به همه چیز تعمیم می‌دهند ناچارند که این حرف را بزنند، بگویند روح جاودانه نیست، حقیقت جاودانه نداریم، ارزش اخلاقی جاودانه هم نداریم.

اشکال بر تقسیم دوم

حال ما باید برویم سراغ اصل این تقسیم که فلسفه‌ها بر دو قسم است. اگر به ما گفتند ما دو نوع فلسفه بیشتر نداریم: فلسفهٔ بودن، فلسفهٔ شدن؛ اگر به فلسفهٔ بودن قائل باشیم قهراً شدن را باید منکر بشویم، اگر به فلسفهٔ شدن قائل باشیم بودن را باید منکر باشیم، چون نمی‌شود که در آن واحد، هم قائل به فلسفهٔ شدن باشیم هم بودن، چون بودن ثبات است و شدن تغییر و حرکت، هر دو را با همدیگر نمی‌شود قائل شد،

یا این یا آن، کدامیک را انتخاب می‌کنید؟ اینجاست که باز ما یک حرف خیلی اساسی داریم و آن این است (این را من به این بیان تا حالا در جای دیگر نگفته بودم، یعنی به ذهنم نیامده بود.):

عرض کردیم که این تقسیم از اینجا پیدا شده است که در این پسوندها به دو پسوند برخورد کرده‌اند: پسوند «شدن» و پسوند «بودن» و گفته‌اند در یکی از اینها زمان هست و در دیگری زمان نیست. در «شدن» زمان هست، در «بودن» زمان نیست، پس این فلسفه فلسفهٔ تغییر است و آن فلسفه فلسفهٔ ثبات. اینجا یک مغالطهٔ خیلی روشن و واضحی هست و آن این است که در «شدن» زمان هست، در مفهوم «شدن»، در پسوند «شدن» زمان هست، در پسوند «بودن» زمان نیست ولی بی‌زمانی هم نیست بلکه او مطلق است، یعنی شامل زمان و بی‌زمان هر دو می‌شود. این را درست توجه کنید. فرض کنید که یک وقت ما می‌گوییم انسان. یک وقت می‌گوییم انسان دانا، یعنی «دانایی» را قیدش می آوریم. یک وقت می‌گوییم انسان نادان، یعنی «دانا نبودن» را قید قرار می‌دهیم. ایندو با همدیگر غیر قابل جمع است. نمی‌تواند انسان، هم دانا باشد هم نادان (البته از یک جهت). اگر ما بگوییم انسان دانا، این را در اصطلاحات اصول ما و فلسفهٔ ما می‌گویند «طبیعتِ به شرط شئ»، اگر بگوییم انسان نادان، می‌گویند «طبیعتِ به شرط لا»، یعنی به شرط نبود دانایی. ولی اینها می‌گویند ما فقط دو قسم نداریم، قسم سوم داریم و آن طبیعت لابشرط است: انسان، که هم شامل انسان دانا می‌شود و هم شامل انسان نادان.

حال فرق «شدن» و «بودن» چیست؟ آیا شدن یعنی چیزی که در آن «زمان» هست و بودن یعنی چیزی که در آن بی‌زمانی هست؟ شدن چیزی است که در آن تغییر است و بودن یعنی چیزی که در آن ثبات است؟ یا بودن یعنی چیزی که در آن نه تغییر است و نه ثبات، نه زمان است و نه بی‌زمانی؟ دومی درست است؛ یعنی بودن یک مفهوم لابشرط است نسبت به شدن، نه یک مفهوم بشرط لا که شدن بشرط شئ آن باشد؛ و لهذا امر ما دایر نیست که از دو فلسفه یا بودن را بپذیریم و یا شدن را؛ نه، ما می‌توانیم بودن را بپذیریم و در همان حال شدن را بپذیریم، چرا؟ چون بودن یک حقیقتی است، که در فلسفهٔ ما وقتی که می‌گوییم «هستی» یا کلمهٔ «وجود» را به کار می‌بریم، در حقیقتِ وجود نه ثبات افتاده است نه سیلان. حقیقت وجود منقسم می‌شود به وجود ثابت و وجود سیال، ولی حقیقت وجود در ذات خودش لابشرط

است هم از ثبات، هم از سیلان. اشتباه کردند که فلسفهٔ هستی را در مقابل فلسفهٔ شدن قرار دادند. خیال کردند در مفهوم هستی ثبات افتاده. در مفهوم هستی نه لاثبات افتاده نه ثبات، نه تغییر افتاده نه لاتغییر. این است که فلسفهٔ هستی شامل فلسفهٔ شدن می‌شود و غیر شدن. و لهذا الآن در فلسفهٔ ما که فلسفهٔ هستی است، هستی تقسیم می‌شود به هستی ثابت و هستی سیال.

بنابراین اساس این تقسیم به کلی غلط می‌شود. پس [اینکه] ما دو نوع فلسفه داریم: فلسفهٔ هستی و فلسفهٔ شدن، از ایندو یا این را باید انتخاب کرد یا آن را، ارسطو و دیگری آن را انتخاب کردند هگل و مارکس این را؛ نه، فلسفهٔ سومی هم وجود دارد که آن هم اسمش فلسفهٔ هستی است ولی آن فلسفهٔ هستی فلسفه‌ای است که هم شامل ثابت است هم شامل سیال. نه تنها در مقابل اینها قرار نمی‌گیرد، بلکه هر دوی اینها را در بر می‌گیرد.

ـ ممکن است آنها بپذیرند که در فلسفهٔ هستی «شدن» هست ولی بگویند حقیقت ثابت هم در آن هست که در فلسفهٔ «شدن» نیست.

اتفاقاً همان جهت است که این [دو] را جمع می‌کند. این افراد می‌گویند اینها چون به فلسفهٔ شدن قائل هستند و غیر شدن را منکرند پس می‌گویند حقیقتْ جاودانی نیست. آن وقت به کسانی که طرفدار فلسفهٔ هستی هستند می‌گویند شما یا باید منکر شدن باشید و قبول کنید که پس حقیقتْ جاودانی است، ارزشهای اخلاقی هم جاودانی است، یا باید منکر شدن نشوید منکر آن بشوید، از ایندو باید یکی را انتخاب کنید. ما می‌گوییم هیچ وقت از ایندو یکی را انتخاب نمی‌کنیم، ما هر دو را قبول داریم، می‌گوییم آنچه که به طبیعت تعلق دارد شدن است، آنچه که به روح تعلق دارد ثبات است. این است که در عین اینکه ما به اصلِ شدن در طبیعت معتقد هستیم و بلکه ما شدنِ در طبیعت را خیلی عمیقتر از اینها معتقدیم، به آن اشکالات و بن‌بستها هم گرفتار نمی‌شویم چون از اول دچار این مشکل نبوده‌ایم.

ـ می‌توانیم این طور بگوییم که وجود دو مرتبه دارد: مرتبهٔ ثابت و مرتبهٔ سیال.

ولی [اینکه] پس وجود دو مرتبه دارد، مرتبهٔ ثابت و مرتبهٔ سیال، [یعنی] پس وجود در حقیقتِ خودش نه تقید به ثبات دارد [نه تقید به سیلان؛] یعنی وجود از آن جهت که وجود است اقتضا نمی‌کند ثبات را که وجود سیال محال باشد، و وجود از آن جهت که وجود است اقتضا ندارد سیلان را تا وجود ثابت محال باشد. وجود در ذات خودش می‌تواند ثابت باشد می‌تواند سیال باشد. مثل اینکه بگوییم وجود ذهنی و وجود عینی، وجود بالقوه و وجود بالفعل. البته اینجا یک حرف دیگری هست که خیلی حرف عالی و خوبی هم هست ـ در **اسفار** هم هست ـ و آن این است که این تقسیمات که ما می‌گوییم وجود یا ثابت است یا سیال، وجود یا ذهنی است یا خارجی، وجود یا بالقوه است یا بالفعل، این تقسیمات به یک شکل مخصوصی است که در عین حال مقسم، یکی از این دو قسم است و یکی از این دو قسم به نحو دیگر شامل قسم دیگر می‌شود، به این معنا: وقتی ما می‌گوییم وجود یا ذهنی است یا عینی، تقسیم درستی است ولی وجود ذهنی با مقایسه با وجود عینی ذهنی است، خودش هم نوعی از وجود عینی است؛ اگر می‌گوییم وجود یا بالقوه است یا بالفعل، هر بالقوه‌ای نسبت به بالفعل بالقوه است و الّا این بالقوه در بالقوه بودن خودش بالفعل است. همین طور اگر ما می‌گوییم وجود یا ثابت است یا سیال، حرف درستی است. دو وجود با قیاس با یکدیگر یکی ثابت است یکی سیال ولی این وجود سیال در سیال بودن خودش دیگر ثابت است، در سیال بودن خودش دیگر سیال نیست. این یک بحث خیلی عالی شیرینی است که در فلسفهٔ ما هست. حالا بخوانید، که این یکی از منشأهای بحثهایی است که ما با اینها داریم.

ـ در این قسمت که گفته بود [فلسفهٔ شدن] به فلسفهٔ تاریخ منتهی می‌شود، که به آن اشکال وارد کردیم، خودش هم در آینده با لفظ «منطق» از این قسمت یاد می‌کند. می‌گوید مارکس با پذیرفتن همان مبانی منطقی ماده گرا شد.

به هر حال تعبیرش در اینجا غلط است. فلسفهٔ تاریخ غیر از منطق است. فلسفهٔ تاریخ یک چیز است، منطق چیز دیگری. خود آن فلسفهٔ تاریخ بر اساس این منطق است، یعنی فلسفهٔ تاریخ مارکس بر اساس منطق دیالکتیک است.

فصل بعد را بگویید: «جدل، فلسفهٔ پیشرفت».

ـ می‌گوید این بیانی که هگل کرد که شدن هست و هر چیزی ابتدا پیدایش، بعد نمو، بعد نابودی [دارد،] یک فکر مأیوس کننده‌ای نیست، بلکه از بین رفتنی است که مقدمهٔ یک خلاقیت است:

«هگل باز می‌نویسد: به این نوع تغییرات بلافاصله جنبهٔ دیگری می‌پیوندد به طوری که دوباره از مرگ زندگی نوینی متولد می‌شود. شرقیها چنین تصوری داشتند که شاید بزرگترین فکر و قلهٔ افکار، متافیزیک آنان باشد. عقاید مربوط به تناسخ بیانگر همین تصور است وفنیکس نیز که بی‌پایان از خاکسترهای خود، سر بیرون می آورَد چنین نشانه‌ای است. اما همهٔ اینها تصاویر شرقی است که بیشتر مناسب جسم است تا روح. باختر تصور دیگری ارائه می‌دهد. روح نه فقط جوانتر بلکه برتر و روشنتر از پیش ظهور می‌کند.»[1]

حرفی که هگل در اینجا می‌زند همان اشاره به تولد نو است که می‌گوید شرقیها فکر می‌کردند متافیزیک و اعتقاد به تناسخ بالاترین فکر است وفنیکس که ظاهراً اسم پرنده‌ای است...

حیوانی است که از قدیم گویا در میان یونانیها ضرب‌المثل بوده است. معتقدند که یک مرغ سفید افسانه‌ای است (ققنوس). مثلاً در کتابهای بوعلی و بهمنیار یا در کلمات ابوریحان همین کلمهٔ «ققنوس» به کار رفته است. [در پاورقی] می‌گوید: «مرغ خیالی افسانه‌های مصری که در بیابانهای عربستان زندگی می‌کرد. خود را در آتش به هلاکت می‌رساند و سپس میان خاکستر خود تجدید حیات می‌یافت». «تجدید حیات می‌یافت» یعنی فرزندان او [تجدید حیات پیدا می‌کردند.]

تضاد خلّاق

در این بحثش (موارد کاربرد، جدل، فلسفهٔ پیشرفت) یک بحث خاصی می‌خواهد طرح کند که باز بحث مهمی است. هگل که قائل به مرگ و زندگی است صرفاً حرفش این نیست که هر زندگی به دنبال خودش مرگی دارد، هر حدوثی به دنبال خود فنایی دارد (این مقدار را همهٔ مردم دنیا گفته‌اند، چیز مهمی نیست) بلکه

۱. همان، ص ۱۸ و ۱۹.

نکتهٔ اساسی در حرف هگل ـ که در کتاب **قیام و انقلاب مهدی** علیه‌السلام هم ما این را توضیح داده‌ایم ـ این است که هر شئ در درون خود نطفهٔ نابودی خود را دارد، هر بودنی در درون خود در عین حال متضمن نبودن خودش هم هست، بذر نبودنش در خودش است. و نکتهٔ دیگر این است که باز خود این نبودن حامل بذر بودن در مرحلهٔ بالاتر است: تز، آنتی تز، سنتز. هر تزی، هر برنهادی در درون خودش به طور بالقوه آن برابر نهادش را، آنتی تز خودش را دارد. باز این آنتی تز هم صرف آنتی تز نیست، آنتی تزی است که به نوبهٔ خود در ضمن خودش، در درون خودش سنتز را که حاصل ترکیب ایندو است ـ که قهراً آن اوّلی است ولی در سطح بالاتر ـ دارد. این است که همان‌طور که هر بودنی به سوی نبودن است هر نبودنی هم به سوی بودن است. هر مرگی خلّاق است. این است که قائل به مرگ خلّاق است یا به تعبیر جامعتر قائل به تضاد خلّاق است، یعنی صرفاً قائل به تضاد نیست (این مقدار را گفتیم همهٔ مردم دنیا قائل هستند) و حتی صرف اینکه تضاد از درون خود شئ سرچشمه می‌گیرد این هم برای معرفی نظر هگل کافی نیست. برای شناخت نظر هگل این لازم است که هر چیزی ضد خودش را در درون خودش دارد، ضد خودش از درون خودش جوانه می‌زند، و دیگر اینکه این تضاد، تضاد خلّاق و آفریننده است و منتهی به مرحلهٔ کاملتر از خود می‌شود. این، نکتهٔ خیلی اساسی در فلسفهٔ هگل است. نتیجهٔ این بحث قهراً تکامل است؛ یعنی وقتی که این تضاد خلّاق شد، صرف تضاد نبود و تضادِ خلّاق شد، نتیجه‌اش تکامل است. تز، آنتی تز، سنتز در سطح بالاتر.

مارکسیسم و امیدبخشی

مطلب دیگری که در اینجا گفته است، از جنبهٔ امید و ناامیدی یعنی از جنبهٔ انسانی و از جنبهٔ علمی قضیه است. اتفاقاً خود ما در بحثهای جهان‌بینی که سابق در سخنرانیها و همین امسال در سمینار دبیران علوم دینی مطرح کردیم و مکرر در این باره بحث کرده‌ایم، [گفته‌ایم] راجع به مشخصات یک جهان‌بینی خوب، یکی از سخنان این است که جهان‌بینی خوب آن جهان‌بینی است که امیدآفرین باشد، خوشبینی آور باشد، با یأس و بدبینی مبارزه کند. فلسفه‌های اضداد و ضدگرای قبل از فلسفهٔ هگل، اغلب به بدبینی و یأس و ناامیدی می‌انجامد. گویا همین آقای هگل را می‌گویند «فیلسوف گریان» چون همه چیز را رو به نیستی می‌بیند و برای هیچ چیزی

بقایی نمی‌بیند، پایان هر چیزی را پوچی می‌بیند. این است که نتیجه‌اش یأس و ناامیدی [است.] مثلاً افرادی که خیّام‌وار یعنی [مطابق] شعرهای منسوب به خیام فکر می‌کنند، نتیجهٔ کارشان یأس و ناامیدی و خودکشی است، همین کار صادق هدایت و دیگران. قهراً به اینجا می‌انجامد. و ماگفتیم یکی از مشخصات خوبی یک جهان‌بینی این است که امیدآفرین باشد. حال، فلسفهٔ هگل از آن جهت که تکیه‌اش روی مسألهٔ تضاد است و معتقد است که هر چیزی نطفهٔ مرگ خودش را در درون خودش دارد، علی‌القاعده باید یک فلسفهٔ بدبینانه باشد، یعنی همیشه به اصطلاح نغمهٔ شوم فنا و نیستی و نابودی و پوچی ـ که در اروپا هم این فلسفه‌های پوچی‌گرایی از همین جاها ناشی می‌شود ـ سردهد. می‌خواهند بگویند که نه، ولی مارکس و انگلس علیرغم این جهت، فلسفه‌شان یک فلسفهٔ خوشبینانه است، چرا؟ برای اینکه گفتیم اینها این تضاد را خلّاق می‌دانند و می‌گویند نباید ناامید و ناراحت بود از آنچه که از بین می‌رود، برای اینکه دگرباره به وجود می‌آید، مثل همان مرغی است که خاکستر می‌شود و دو مرتبه از خاکسترِ خودش سربرمی‌آورد.

خیام می‌گوید:

قطره چو کشد حبس صدف دُر گردد   از رنج کشیدن آدمی حر گردد
پیمانه چو شد تهی دگر پر گردد   گر مال نماند سر بماناد و به جای[1]

این اتفاقاً یکی از مسائل حساس مارکسیسم است که مارکسیسم در عین حال می‌خواهد فلسفهٔ امید باشد، چرا؟ برای اینکه فلسفهٔ تکامل است. اگر بگویید فلسفهٔ تکامل است یعنی چه؟ می‌گوید نوع بشریت رو به ارتقاء است. آن وقت این [مکتب] می‌خواهد از جنبهٔ اخلاقی و از جنبهٔ فردی این خوشبینی را بدهد، به انسان بگوید ای انسان تو فردی، فرد که اصالت ندارد، کلی اصالت دارد، نوع اصالت دارد. تو اگر از بین می‌روی از بین برو، نوع که باقی است. این اتفاقاً از مهمترین مسائلی است که فلسفه‌های مادی امروز در مقابل فلسفه‌های الهی طرح می‌کنند، یعنی اینها می‌خواهند حربهٔ بزرگی راکه در دست حکمت الهی و فلسفهٔ الهی هست از دست او بگیرند و به شکل دیگری [خود در دست بگیرند] و آن این است که حکمت الهی بر

---

۱. **رباعیات حکیم خیام نیشابوری** با مقدمه و حواشی به اهتمام محمدعلی فروغی ـ دکتر قاسم غنی، چاپ انتشارات عارف، ص ۵۱.

اساس وجود خدا، خداشناسی و جاودانگی روح انسان است. این قهراً یک فلسفهٔ امید می‌شود و آن این است که انسان هیچ‌چیزی را از دست نمی‌دهد. نتیجه‌اش این است که انسان اگر در مسیر ایدئولوژی خودش گام بردارد و به تعبیر دینی اگر در مسیر رضای حق گام بردارد هیچ وقت در هیچ شرایطی خسران برایش فرض نمی‌شود، چیزی را از دست نمی‌دهد. فرزدقِ شاعر وقتی که با حضرت اباعبدالله علیه‌السلام در بین راه مواجه می‌شود و اوضاع بد کوفه را تشریح می‌کند، حضرت در آخر حرفش می‌فرماید: اگر ما رفتیم و موفق شدیم خدا را شکر می‌کنیم بر آنچه موفق شدیم «وَ إِنَّ هٰذَا الْقَضاءَ دونَ الرَّجاءِ فَلَنْ یَبْعُدَ (یا فَلَنْ یَتَعَدَّ) مَنْ کانَ الْحَقُّ نِیَّتَهُ وَ التَّقْویٰ سَریرَتَهُ» اگر هم اوضاع در جهت خلاف برگردد باز هم ما هیچ ضرری نکرده‌ایم. هرگز کسی که نیتش حق باشد و تقوا سریره‌اش باشد ضرر نمی‌کند، یعنی ما به هر حال ضرر نمی‌کنیم.

پس این مسألهٔ «امید بخشی» که در مکتب ادیان و در حکمتهای الهی هست مبتنی بر اصل وجود خدا و جاودانگی روح و عالم آخرت است که قهراً اهل ایمان، مؤمنین، هرگز چیزی را [از دست نمی‌دهند،] یعنی در نهایتِ اطمینان دنبال هدف خود می‌روند و هیچ چیزی را برای خودشان از دست دادن تلقی نمی‌کنند. در فلسفه‌های امروز، فلسفهٔ هگل، فلسفهٔ مارکس و بعد فلسفه‌های اگزیستانسیالیست، مخصوصاً حرفهای هایدگر فیلسوف آلمانی معروف که اخیراً مرد، [تلاش شده است که این امر توجیه شود.]

در واقع مکتب الهی می‌تواند برای اخلاق فلسفه‌ای داشته باشد، یعنی ارزشهای اخلاقی را به این شکل توجیه کند. نه صرفاً از جنبهٔ پاداش داشتن. حالا آن بحث مفصلی است که نمی‌خواهم واردش بشوم. صرفاً از جنبهٔ پاداش داشتن نیست، از جنبهٔ اینکه با اعتقاد به خدا و جاودانگی روح، ارزشهای اخلاقی اساساً معنی پیدا می‌کند. ولی با انکار اینها اصلاً انسان جز توده‌ای از ماده نیست؛ غیر از اینکه ارزشهای اخلاقی را باید گفت انسان فرض می‌کند، اعتبار می‌کند، خودش می‌آفریند، یعنی قراردادی، هیچ معنای دیگری نمی‌تواند پیدا کند. حال، اینها می‌خواهند برای اخلاق فلسفه‌ای بسازند، فلسفهٔ منهای خدا و منهای روح و جاودانگی روح. فلسفهٔ اخلاق آن وقت می‌تواند فلسفهٔ اخلاق باشد که به انسان غایت اخلاقی بدهد. می‌خواهند اینجا مسألهٔ غایت اخلاقی را توجیه کنند، می‌گویند

درست است که ماوراء ماده و طبیعتی در کار نیست، درست است که تو یک موجود مادی هستی که فانی و زایل می‌شوی، ولی تو فردی، تو دو «من» داری، یک من من فردی توست و یک من من انسانی تو. (اینجا یک مغلطه کاری عجیبی راه انداخته‌اند و مسخره هم هست، یعنی اگر کسی بخواهد این مسألهٔ «کلی و فرد» را خوب رسیدگی کند می‌بیند که چگونه می‌خواهند مغالطه کنند.) تو یک فرد هستی، یک من فردی داری و یک من انسانی و من نوعی. من انسانی تو همان من فرهنگی توست، چون تو به عنوان یک فرد، به عنوان یک شخص یک موجود بیولوژیک هستی، یک موجود ساختهٔ طبیعت؛ او که انسان نیست. انسانیت تو، آن منش واقعی تو، آن شخصیت علمی و شخصیت فرهنگی توست و شخصیت فرهنگی تو آن است که جامعه به تو داده است و در واقع آن جامعه است که در تو حلول کرده؛ او انسان کلی است که در تو حلول کرده است. پس من واقعی تو آن من کلی است که در این فرد و این فرد و ... وجود دارد، و بنابراین تو وقتی می‌خواهی کار اخلاقی بکنی برای «من» بکن اما نه «من» معنایش این فرد باشد بلکه آن من کلی که الآن در تو وجود دارد.

با این حساب خواسته‌اند فلسفه برای اخلاق بسازند. (یک وقتی باید من در این باره مستقلاً بحث کنم چون بحث دامنه‌داری است، خیلی بخواهیم وارد بشویم از بحث خودمان دور می‌شویم. حالا اجمالاً عرض می‌کنم تا به موقع خود دنبالش را بگیریم.) به این وسیله خواسته‌اند فلسفه برای اخلاق بسازند و پایه‌ای برای ارزشهای اخلاقی تأسیس کنند و در نتیجهٔ حتمی این فلسفه‌هایی که بر اساس این است که همه چیز محکوم به زوال و مرگ است، حتی انسان و روح انسان محکوم به فنا و نیستی است که این یک نوع جهان‌بینی است که در انسان ایجاد ناامیدی می‌کند [تغییر ایجاد کنند.] می‌خواهند قضیه را به‌گونه‌ای در بیاورند که در عین حال باز امید را در انسان زنده کند. این قهراً برمی‌گردد به مسألهٔ انسان‌پرستی. این اومانیزمی هم که در اروپا خلق کردند آخرش بر می‌گردد به انسان‌پرستی و یک چیز مسخره‌ای هم در می‌آید، که بحث اومانیزم را هم جداگانه مطرح می‌کنیم.

پس بحث دیگری که در اینجا بود مسألهٔ انسان‌پرستی بود و اینکه اگر فرد از بین می‌رود نوع باقی است و تو برای نوع کار کن. اگر بگوییم آخر من بالأخره باید برای خودم کار کنم، اگر برای نوع هم کار می‌کنم باید این عملم برای نوع به نوعی کمال برای خودم باشد، تکامل خودم باشد؛ منی که به هر حال محکوم به نیستی هستم آیا

امکان دارد که برای غیر من کار کنم و اصلاً به من هیچ ارتباطی نداشته باشد؟! می‌گویند نه، او هم من توست، به نوعی من توست. یک چنین چرندی.

پس در عین حال اینجا اینها خواسته‌اند بگویند که در آن واحد در این فصل، هم فلسفهٔ تکامل توضیح داده شد [و هم امید بخشی این فلسفه،] که اگر ما گفتیم هر چیزی بذر مرگ خودش را در بین دارد، اشتباه نشود، آن ضد، آن که مرگ آن را دارد باز بذر هستی ثانوی‌ای را در سطح عالیتر دارد پس تکامل است؛ و در همان حال خواسته‌اند با این بیان این فلسفه را یک فلسفهٔ امید آفرین و امیدوارکننده توجیه کرده باشند یعنی این فلسفه را به این صورت در آورده باشند و در واقع فلسفه‌ای برای اخلاق انسانی ساخته باشند، که اینجا خیلی به اختصار بیان شده است. یک جمله‌ای هم از مائو نقل می‌کند. بعد می‌رسیم به بحث «جدل، منطق نیروها».

۳

ریشه‌های فکری فلسفهٔ مارکس

ـ بعد از اینکه جدل را طرح کرد ومعنایش را گفت یک سخنی از مائو نقل می‌کند، می‌گوید:

«این مطلب را هیچ کس بهتر از مائوتسه‌تونگ بانی مکتب مارکس در چین بیان نکرده است. وی می‌نویسد: علت اساسی نشو و نمای هر چیز در برون آن یافت نمی‌شود بلکه بر عکس در درون آن است (یعنی یک چیزی اگر بخواهد رشد بکند نیاز به علت برونی ندارد که عقیدهٔ قائلین به متافیزیک باشد، مثلاً خدا، بلکه علتش در درون است.) این علت ناشی از سرشت متضاد ملازمِ هر چیز و هر پدیده است (این تضاد درونی، خودش باعث رشدش می‌شود.) تضادها هستند که مولد حرکت و نشو و نمای چیزها می‌شوند. بدین ترتیب جدل مادیگرا نظریهٔ متافیزیکی علت برونی را مصممانه رد می‌کند... همچنین در دنیای نباتات و حیوانات رشد ساده یعنی نشو و نمای کمّی نیز به طور اساسی به تحریک تضادهای درونی انجام می‌گیرد. توسعهٔ جامعه نیز به طور دقیق به همین ترتیب است.»[1]

---

۱. **مارکس و مارکسیسم**، ص ۱۹ و ۲۰ . [مطالب داخل پرانتز از استاد شهید است.]

سخن خاص هگل: ضد هر چیزی از درون خودش جوانه می‌زند

اینجا توضیحی که خودش تتمه‌ای از حرفهای آن جلسه است عرض می‌کنم. در مورد این اصل تضادی که هگل آورده است و بعد پیروان او آن را بیشتر توضیح داده‌اند گفتیم که دو مشخِّص دارد که با اصل تضادی که دیگران می‌گفته‌اند متفاوت است. خود اصل تضاد به طور کلی در عالم، یعنی اینکه هستی عالم طبیعت و ماده بر پایهٔ تضاد قوا و نیروهای این عالم است، این دیگر از مختصات هگل یا غیر هگل نیست، یک امر بسیار کهنی است. این لغت «آخشیج» که بر عناصر اطلاق می‌شود یعنی ضد. عناصر را از آن جهت که اضداد یکدیگر هستند «آخشیج» می‌نامند. حرف خاص هگل این است که ضد هر چیزی از درون خودش جوانه می‌زند. این جهت که ضد هر چیزی از درون خودش جوانه بزند و در سرشت هر چیزی ضد خودش ـ یا به قول او در بعضی تعبیراتش نفی خودش ـ وجود داشته باشد، تقریباً می‌شود گفت از مختصات هگل است. و دیگر اینکه این مسألهٔ مشتمل بودن یک چیز بر نفی خودش به نابودی ختم نمی‌شود و پایان نمی‌پذیرد بلکه به نوبهٔ خودش منتهی می‌شود به یک مرحلهٔ سومی که کاملتر از مرحلهٔ اول و مرحلهٔ دوم است و این به معنای این است که این تضاد درونی ـ به تعبیری که اینجا کرد ـ خودش خلّاق و آفریننده است، یعنی انسان نباید از این تضادها بوی نفی و نیستی و عدم بشنود، زیرا ممکن است یک فلسفه‌ای بر این اساس باشد که اصل تضاد را در عالم بپذیرد (کما اینکه فلسفه‌های قدیم به این شکل می‌پذیرند)، در واقع برای عالم دو جریان در کنار یکدیگر قائل بشود، یک جریان وصل و یک جریان فصل، یکی که به منزلهٔ جمع و تألیف و دوختن است و دیگری که به منزلهٔ پاره کردن و متفرق کردن و خراب کردن است. آن وقت باید بگویند (کما اینکه در کلمات خیلیها هست) که دو جریان در کنار یکدیگر در عالم وجود دارد؛ یک جریان، جریان نیستی و فانی کردن و جدا کردن و متلاشی کردن، و یک جریان دیگر در مقابل، جریان اصلاح کردن و از بین بردن [جدایی].

مثلاً بدن انسان را در نظر بگیرید. از یک طرف در اثر عوامل بیرونی دچار یک نوع از هم گسستگیها، از هم پاشیدگیها، مثلاً شکستنها و بریدنها می‌شود، [و از طرف دیگر اینها جبران و ترمیم می‌شود] و اگر در دنیا فقط همین یکی وجود می‌داشت یعنی هر چه که شکسته می‌شد دومرتبه درست نمی‌شد و هر چه که بریده می‌شد

دومرتبه وصل نمی‌شد باید همین قدر که مثلاً یک بار کوچکترین خراشی دست انسان بردارد، برای ابد باقی بماند، ولی یک جریان وصل دیگری هست که فوراً این را ترمیم و جبران می‌کند.

اما او به این شکل نمی‌خواهد بگوید. او همان جریانی را که جریان فصل است عیناً جریان وصل می‌داند، همان جریانی را که جریان قطع کردن است عیناً جریان دوختن می‌شمارد، هر دو [را] یکی [می‌داند.] این است که مدعی می‌شود که تضاد خودش فی‌حدذاته خلّاق است. نمی‌گوید در زمینهٔ تضادها خلّاقیّت وجود دارد، اصلاً می‌گوید نفس این تضاد خلّاق است. تقریباً در حرف هگل هم، چنین چیزی هست که نفس تضاد خلّاق است، اگرچه در فلسفهٔ خود هگل صددرصد این‌طور استنتاج نشده است و اگر استنتاج هم بشود با نظریهٔ خود هگل مخالف نیست. هگل یک نوع فلسفهٔ پیچیده‌ای دارد که حتی در اینکه آیا او قائل به خداست یا منکر خدا، می‌بینید اختلاف نظری وجود دارد، بعضیها او را یک آدم بی‌خدایی ـ به اصطلاح ـ تلقی می‌کنند و بعضی باخدا و معتقد. ولی حقیقت این است که او به خدا معتقد است اما خدا را ـ همانچه را که دیگران خدا می‌دانند [و] او خدا می‌داند ـ به شکل دیگری توجیه و تفسیر می‌کند، نه به عنوان علت نخستین و علة‌العلل اشیاء و آن چیزی که همهٔ اشیاء از او به وجود آمده‌اند، بلکه به معنای تقریباً آن عقل کل و روح کل که دیالکتیک اشیاء در نهایت به او منتهی می‌شود؛ و بالأخره او به خدا قائل است، منتها تصورش از خدا با تصور دیگران از خدا کمی اختلاف دارد.

به هر حال به این نتیجه رسیدیم که تضاد یک حقیقتی است که در سرشت همهٔ امور مادی هست، هیچ چیزی نیست که در درون خودش یک تضادی نداشته باشد، یعنی منشأ یک تضادی در درون خودش نشود، اصلاً سیر طبیعت و دیالکتیک طبیعت بر عبور از اضداد است، و بعد هم گفتیم که خود این تضاد است که منشأ حرکتها و خلّاق و آفریننده است. همین جاست که به شاگردهای مکتب او از قبیل فویرباخ و بعد مارکس و دیگران یک مستمسکی برای مادیگری داده است. (برای این بود که این قسمت را گفتم. مخصوصاً در حرف مائو این حرف بیشتر روشن است، در حرف مارکس و انگلس و دیگران هم هست.) اینها دربارهٔ خدا نه به مفهومی که هگل گفته است، بلکه به همان مفهومی که الهیون گفته‌اند یعنی علت اشیاء یا مثلاً ارسطو گفته است (محرک اول) می‌گویند به همین دلیل پس طبیعت

بی‌نیاز است از ماوراء خودش، یعنی علت طبیعت و علت حرکتها و جریانهای طبیعت در درون خود طبیعت است و نه در بیرونش، چون همان تضاد درونی خودش است که منشأ حرکت خودش است، پس محرک طبیعت خود طبیعت است، در درون خودش است.

این است که همین مطلب تعبیری به اینها داده است که می‌گویند حرکتی که ما در طبیعت قائل هستیم یک نوع حرکت دینامیکی و خود به خودی است، در مقابل حرکت مکانیکی که از درون دستگاه نیست، از بیرون دستگاه است. یک ماشین، یک کارخانه وقتی حرکت می‌کند بالأخره یک موتور، که یک امری است ماورای این دستگاه، باید وجود داشته باشد که این دستگاه عظیم را به حرکت دربیاورد، نه اینکه همان که در درون خودش متحرک است خودش محرک خودش باشد، «خودْ حرکت» نیست. این است که اینها به مادیت مکانیکی اعتراض دارند، یعنی به آنهایی که آمده‌اند جهان را به صورت مکانیکی توجیه کرده و خواسته‌اند جهان را فقط به صورت یک ماشین تصویر کنند، می‌گویند این تصویر غلط است؛ اگر جهان به صورت یک ماشین باشد بالأخره به یک نیروی ماوراء خودش احتیاج دارد؛ نه، جهان به صورت یک دستگاه دینامیک است که محرکش در درون خودش است، هر چیزی محرکش به طور خودکار در درون خودش است. پس در این حرف یک مفرّی پیدا کردند.

آیا ممکن است متحرک عین محرک باشد؟

حال این با حرفهای فلسفهٔ ما در کجا ارتباط پیدا می‌کند؟ در فلسفهٔ ما مطلبی مطرح است و آن این است که آیا اساساً ممکن است متحرک عین محرک باشد؟ که تقریباً این خودش منحل به دو مسأله می‌شود: یکی این که بگوییم اساساً متحرک نیازمند به محرک نیست؛ اصلاً چه کسی گفته است که یک حرکت نیازمند به محرک است؟ یعنی حرکت نیازمند به عاملِ دهنده، به عامل محرک، به فاعل نیست؛ حداکثر این است که نیازمند به قابل یعنی متحرک باشد، نه فاعل یعنی محرک. اینجا دو بحث مطرح می‌شود، یکی اثبات اینکه حرکت نیازمند به محرک هست، طبیعت و ذات حرکت به نحوی است که امکان ندارد بدون اینکه نیرویی در کار باشد حرکت به وجود بیاید. بحث دیگر همین مطلب اینجاست. نمی‌گوییم متحرک

محرک نمی‌خواهد، ولی یک شئ خودش محرک خودش باشد. آنجا هم باز می‌گویند یک شئ می‌تواند خودش محرک خودش باشد اما یک شئ مرکب، یعنی یک شیئی که دارای دو حیثیت و دو خصوصیت است، از یک خصوصیت دهندهٔ حرکت باشد و از یک خصوصیت دیگر گیرنده، و الّا آنجا که پای دهندگی و گیرندگی در کار باشد محال است که یک شئ از حیثیت واحد، هم دهنده باشد و هم گیرنده، که مساوی با این است که یک شئ در آن واحد هم واجد چیزی باشد، از آن جهت که دهنده است، و هم فاقد آن چیز باشد از آن جهت که گیرنده است؛ یعنی شئ از آن جهت که گیرنده و قابل چیزی است باید فاقد آن باشد تا بگیرد و از آن جهت که دهندهٔ آن چیز است باید به نحوی واجد آن باشد تا آن را بدهد. بنابراین یک شئ مرکب از دو حیث می‌تواند هم دهنده باشد هم گیرنده. مثال می‌زنند که یک طبیب می‌تواند خود معالجه کنندهٔ خود باشد، یعنی هم خود معالج باشد و هم خود متعالج باشد، اما این از دو جنبه است، طبیب از جنبهٔ نفس و روح و علم خودش معالج است و از جنبهٔ بدن خودش متعالج. این دو حیثیت مختلف است، و الّا عیناً از همان حیثیتی که معالج است نمی‌تواند متعالج باشد.

بعد که این بحث را طرح کردند می‌گویند پس در طبیعت، یک شئ می‌تواند در آن واحد هم محرک باشد هم متحرک (نه به آن معنا که شئ متحرک باشد محرک نداشته باشد) اما از دو جهت و دو حیثیت. بعد بحث دیگری طرح می‌شود که اگر شیئی در طبیعت محرک باشد خودِ محرک هم باید متحرک باشد، یعنی نمی‌شود شئ در طبیعت باشد و محرکِ غیر متحرک باشد؛ یعنی بحث روی محرک می‌آید که خود محرک که محرک این متحرک است ثابت است یا متحرک؟ از ایندو نمی‌تواند بیرون باشد. بعد ثابت می‌کنند که هر محرکی همین قدر که وابسته به طبیعت و ماده باشد در عین حال متحرک هم باید باشد، یعنی باز خودش نیاز به محرک دیگری دارد. در نهایت امر همهٔ محرکها باید منتهی بشود به محرک غیر متحرک. اینجاست که می‌گویند طبیعت در حرکت خودش بالأخره نیازمند به یک نیروی محرک غیر متحرک است. این را من به طور اجمال و سربسته و خلاصه گفتم برای اینکه رابطهٔ این مسأله را با آنجا که در فلسفهٔ ما ارتباط پیدا می‌کند درک کنید.

تضادها نقش تشویق و ترغیب را دارند

اینها به اینجا رسیدند، که خود این رسیدن هم البته یک حرف ناتمامی است (بعد عرض می‌کنیم) یعنی این مطلب از نظر علمی اصلاً قابل اثبات نیست که هر چیزی در سرشت خودش مشتمل بر ضد خودش است. با چهار تا مثال نمی‌شود این مطلب را به صورت یک اصل کلی در عالم بیان کرد. مثلاً آیا این درزیست‌شناسی صادق است؟ واقعاً هر چیزی عامل نفی خودش را در درون خودش دارد؟ این اولِ مطلب است که قابل اثبات نیست. بعلاوه مسألهٔ اینکه تضاد خودش پیش‌برنده است، در عین اینکه حرف درستی است، این نتیجه‌گیری که اینها می‌کنند که پس حرکت نیازمند به محرکی ورای این تضاد درونی نیست، سخت قابل مناقشه است، چطور؟ یک وقت ما می‌گوییم این شئ و این شئ با یکدیگر در تضاد هستند، بعد می‌گوییم این تضاد عامل حرکت است، نفس این تضاد است که عامل حرکت است. یک وقت می‌گوییم که در درون این نیرویی هست و در درون آن نیرویی، این دو شیئی که در درون خودشان نیرو دارند، در حال تضاد است که این نیروها به کار می‌افتد، یعنی تضاد نیروها را تحریک می‌کند و به کار می‌اندازد. آن وقت عامل حرکت چه می‌شود؟ آیا عامل حرکت، این تضاد است یا آن نیروها، و تضاد فقط سبب می‌شود که آن نیروها به کار بیفتند، نه اینکه این تضاد است که این شئ را به حرکت در می‌آورد.

مثلاً در باب علم می‌گویند: «حیاةُ الْعِلْمِ بِالنَّقْدِ وَ الرَّدِّ» حیات علم به این است که انتقاد و رد بشود. می‌گویند اگر یک نفر عالم فقط نظریه بدهد علم [آنقدر] پیش نمی‌رود که یک عالم دیگری در مقابلش بایستد، به حرفهای او ایراد بگیرد و دائماً نقد کند. هر چه که دیگران به حرفهای او نقد کنند حرفهایش بهتر تصفیه و اصلاح می‌شود؛ یعنی وقتی که تنها برای خودش دارد حرف می‌زند یا می‌نویسد، این یک فکر نپخته است. وقتی که فکر خودش را در معرض انتقاد یک جمع قرار می‌دهد [فکرش پخته می‌شود.] این است که درس دادن اثری دارد که در نوشتنِ به تنهایی نیست. انسان خودش در اتاق خودش تنها شروع می‌کند یک چیزی نوشتن. به خیال خودش خیلی خوب و درست هم نوشته. ولی وقتی که حرف خودش را در میان جمعی از فضلا طرح می‌کند و آنها نقد می‌کنند و ایراد می‌گیرند، بعد خودش به نقاط ضعف حرف خودش بهتر واقف می‌شود، یعنی نقاط ضعف حرف خودش را بهتر درک می‌کند. بسا هست همهٔ ایرادهایی که آنها می‌گیرند در نهایت او را از عقیدهٔ

اصلی خودش منصرف نمی‌کند بلکه راسختر می‌کند ولی در اثر همان حرفها او بر نقاط ضعف خودش بیشتر فائق می آید. حال، این تضاد نقشی دارد در پیش بردن این فکر، اما آن که واقعاً فکر می‌کند کیست؟ انسان. و همچنین در موارد دیگر همیشه این طور است که تا نیرویی وارد نشود و ضربه‌ای وارد نکند نیروهای موجود به حرکت نمی‌افتند.

پس در واقع در این جور موارد نقش تضاد شبیه نقش تشویق تشویق کننده است. تشویق تشویق کننده چه نقشی دارد؟ فقها یک حرفی دارند در باب «اعانت به اثم» و چه حرف خوبی است! می‌گویند اعانت به اثم به دو صورت انجام می‌شود که در هر دو صورت، هم شخص عامل مجرم است و هم شخصی که اعانت به اثم کرده است. یکی به این نحو است که یک نفر می آید دیگری را وسوسه می‌کند به یک موضوع گناه آمیزی، مرتب تشویق می‌کند تا بالأخره او را وادار می‌کند به گناه کردن. عامل گناه در اینجا کیست؟ تشویق‌کننده به عنوان تشویق کننده عامل است، اما نه اینکه حالا که این عامل است او دیگر عامل و گناهکار نیست، چون این تشویقش کرده پس او دیگر مسؤولیتی ندارد؛ نه، او هم عامل گناه است؛ او عامل مباشر است، این عامل تسبیبی؛ هم عامل مسبب عامل است هم عامل مباشر. صورت دیگر جهت عکس قضیه است؛ یعنی نه به صورت تشویق یک شخص به یک گناه، بلکه به صورت ایجاد ناراحتی شخص در یک جهتی که به سبب آن یک گناه را مرتکب بشود. مثل اینکه یک نفر به دیگری فحش می‌دهد. این وقتی که به او فحش می‌دهد غیر از این است که او را تشویق به فحش دادن کند که بیا به من فحش بده. این فقط به او فحش می‌دهد ولی فحش دادن این سبب می‌شود که او تحریک بشود و او هم یک فحش به این بدهد. این فحش‌دهندهٔ اوّلی دو گناه مرتکب شده، یکی اینکه فحش داده به آن دومی و دیگر اینکه سبب شده است که دومی تحریک بشود به فحش دادن به خودش؛ یعنی در فحشی هم که او به این داده یک گناهی مرتکب شده است، شریک است در گناه او، نه شریک به معنای اینکه پس او دیگر عامل نیست، بلکه او یک گناهکار جداگانه است، این یک گناهکار جداگانه.

حال، تضادها نقش تشویق و ترغیب را در کار عالم دارند، یعنی کارِ یک نیرویی که محرک یک نیروی دیگر است برای عمل کردن، نه نیرویی که خود مستقیماً عمل می‌کند. این است که نقش تضاد نقش عامل مستقیم نیست که ما تمام نیروها را در

عالم انکار کنیم و بگوییم یگانه عاملی که محرک است عامل تضاد است؛گویی هیچ نیروی دیگری وجود ندارد؛ نه، در حالت تضاد است که نیروها فعالیت خودشان را به حد اعلی انجام می‌دهند. پس باید نقل کلام کنیم به آن نیروهای اصلی که در اثر تضاد تحریک می‌شوند برای آنکه کارشان را انجام بدهند. پس باز مسألهٔ ماده و قوه مطرح می‌شود [که] پس در طبیعت قوه‌هایی و نیروهایی هست که این قوه‌ها و نیروها به هر حال فعالند و در اثر تضاد فعالتر می‌شوند. پس دومرتبه ما برگشتیم به حرف اول که ماده و قوه در عالم چگونه عمل می‌کنند؟ قوه که روی ماده عمل می‌کند و ماده را حرکت می‌دهد خودش متحرک است یا متحرک نیست؟ همان بحثها باز تکرار می‌شود. حالا این «جدل، منطق نیروها» را توضیح بدهید:

ـ می‌گوید پس جدل عبارت می‌شود از مطالعهٔ پیوستگی تضادهایی که تاریخ را به وجود می‌آورند. حرکت تاریخ بر مبنای جدل شد و جدل هم مطالعهٔ همین تضادهاست، و بعد می‌گوید منظور از جدل جدال افکار نیست بلکه جدال نیروها و برخورد قدرتهاست. در قسمت بعد مکانیسم جدل را توضیح می‌دهد که خود این هم چندبخش دارد...

دربارهٔ این مطلب یک توضیح مختصر عرض بکنم. در این فصلی که تحت عنوان «جدل، منطق نیروها» است می‌خواهد مشخص جدل مارکسیستی (جدل هگلی) را بیان کرده باشد. مقصود از «جدل» همان دیالکتیک است. می‌گوید افلاطون هم به دیالکتیک و همان مفهوم جدل قائل بوده است. اصلاً این کلمه شاید اولین بار به وسیلهٔ افلاطون مطرح شده است. ولی نظر افلاطون (قبل از افلاطون هم بوده، نظر قدما) در باب دیالکتیک و جدل فقط به جدال افکار بود. الآن هم در منطق ما می‌بینید که «صناعات پنجگانه» داریم: صنعت برهان، صنعت جدل، صنعت خطابه، صنعت شعر، صنعت مغالطه. در منطق، اینها را «صناعات خَمس» می‌گویند. این صنعت جدل که آنها می‌گویند، جدل به آن معنای خاصی که به کار می‌برند، به قول مؤلف در واقع همان نوعی جدال افکار است، که دراصطلاح قرآن هم کلمهٔ «جدل» تقریباً به همین معناست: «اُدْعُ اِلیٰ سَبیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتی

هِیَ اَحْسَنُ»[1]. مجادله همان زد و خورد فکرهاست. مجادله کن یعنی تصادم فکری با آنها پیدا کن، تصادم در سخن، با آنها مجادلهٔ در کلام کن، ولی این مجادله باید به نحو احسن باشد.

می‌گوید آن جدال فقط جدال افکار با یکدیگر است، دیگر بیش از آن نیست، ولی جدلی که در منطق دیالکتیک آمده است جدل نیروهاست، یعنی نه تنها افکار با یکدیگر در حال تخاصم و مبارزه هستند، اصلاً به طور کلی نیروهای طبیعت با یکدیگر در حال مجادله هستند. این «جادِلْهُمْ» یک فرمانی است تکوینی که گویی بر همهٔ اجزاء طبیعت صادر شده است که با یکدیگر در حال مجادله هستند.

حالا «مکانیسم جدل» را بخوانید. این مکانیسم جدل در واقع همان اصول دیالکتیک است.

ـ در دو بخش بحث می‌کند، یکی در اندیشه و دوم در عمل. در اندیشه، همان قضیهٔ معروف تز و آنتی‌تز و سنتز، یا تصدیق و نفی و نفی در نفی و یا برنهاده و برابر نهاده و هم نهاده، که هر شیئی به عنوان تز یا برنهاده در درون خودش نفی خودش را ایجاد می‌کند، می‌شود آنتی تز یا برابرنهاده و بعد سنتزی ایجاد می‌شود که این سنتز امتیازش در این است که در یک سطحی بالاتر در عین اینکه تصدیق (تز) و نفی (آنتی‌تز) را در بر می‌گیرد در یک سطح بالاتری مطرح می‌شود. می‌گوید: «مزیت سنتز در به عهده گرفتن، «آفهیبن»[2] و فراتر رفتن است ضمن حفظ آنچه مورد تأیید تز و آنچه مورد انکار آنتی تز بود.» بعد در این مورد مثالهایی می‌زند. از جمله می‌گوید: «مانند نوجوانی که از راه مخالفت با والدین به تأیید شخصیت خود می‌پردازد».

«برای پاسخ به این سؤالات کافی است دو مضمون اصلی اندیشهٔ هگل را به عقد یکدیگر در آورد، از یک سو موضوع «سه دورهٔ» تحول حیات (تولد، رشد، نزول) و از سوی دیگر موضوع ارتقاء مقام بشریت به صورتی که گور هر نهاد همانا گهوارهٔ نهاد برتری است. آنگاه به نظر خواهد آمد که هر هستی، هر فکر و

---

۱. نحل / ۱۲۵ .

۲. aufheben [در پاورقی آمده است: در واقع هگل با تکیه بر مفهوم دوگانهٔ «آفهیبن» که به معنای حفظ کردن و در عین حال برداشتن است نظریهٔ پیش‌افتادگی جدلی را ارائه می‌دهد.]

هر نهاد، حرکتی را در سه مرحله مطابق قاعدهٔ «سه پایهٔ» معروف: «بر نهاده، برابرنهاده، هم نهاده» دنبال می‌کند یا به عبارت دقیقتر: تصدیق، نفی، نفی در نفی.» در پاورقی می‌گوید: «یادآور می‌شویم که کشف این «سه گانگی» که افتخارش را به هگل می‌دهند به طور کلی نسبی است. مکتب نوافلاطونی و به طریقی دیگر علوم دینی مسیحیت با اسرار تثلیث خود قبلاً این سه گانگی را استعمال کرده بودند. ضمناً هگل همچون اغلب فیلسوفهای آلمانی شناسایی بسیار خوبی از علوم دینی داشت. وی حتی سعی کرد دین مسیحی را در سیستم فلسفی خود بگنجاند طوری که مسیح را مظهر آشتی دوبارهٔ اضداد یعنی خدا و بشریت سازد. از سوی دیگر اصل آنتی تز رااساساً فیخته با طرح مخالفت «من» و «نه من» تحویل داده بود. بهترین نمونه از جدل هگلی داستان مشهور «ارباب و برده» است که چون طولانی است در اینجا به نقل آن نمی‌پردازیم.»

ادامهٔ متن: «هر هستی، هر فکر و هر نهاد، ابتدا تصدیق به موجودیت خود می‌کند. این مرحلهٔ تولد و مرحلهٔ تز است. اما هنگامی که ضمن رشد، خود را تحمیل می‌کند مخالفتی بر می‌انگیزد و ضد خود را ایجاد می‌کند که مرحلهٔ آنتی تز است (مانند نوجوانی که از راه مخالفت با والدین به تأیید شخصیت خود می‌پردازد) و از مبارزه‌ای که چنین پدید می‌آید فکر یا نهاد برتری ظهور می‌کند که اضداد را در یک سنتز برتر آشتی می‌دهد. چه شکوهمند پیشرفتی و چه نیک فرجام فرایندی، زیرا تاریخ، بدون آنتی تز باید چون ترازویی بی‌حرکت متوقف می‌شد. بدون طغیان پیشرفت هم نمی‌بود و بدون مفیستو[1]، فوست[2] هم موجودیت نمی‌یافت.»

گوته کتابی دارد به نام **فوست**. مثل این که قهرمانشان فوست است که او مظهر خوبی است، آن وقت نقطهٔ مقابلی دارد [که مفیستو باشد.] اشاره می‌کند به کتاب **فوست** گوته.

---

1. Mephisto

۲. Faust [در پاورقی آمده است: فوست قهرمان بسیاری از آثار ادبی، از جمله قهرمان یکی از نمایشنامه‌های گوته به همین نام است که در آن مفیستو که تجلی شیطان است به فوست پیشنهاد می‌کند در برابر غنائم دنیوی روحش را به او بفروشد.]

«اما بدون سنتز هم مبارزه ابدی می‌شد. مزیت سنتز در بر عهده گرفتن «آفهیبن» و فراتر رفتن است، ضمن حفظ آنچه مورد تأیید تز و آنچه مورد انکار آنتی‌تز بود. (به عبارتی روشنتر: آنچه در هر یک از ایندو حقیقی یا به قول هگل واقعی بود.) چنین است که می‌بینیم حکومت سلطنتی تسلیم انقلاب می‌شود و سپس حکومت انقلاب با بازمانده‌های حکومت سلطنتی ترکیب می‌شود و حکومت امپراطوری را پدید می‌آورد. (ناپلئون افکار هگل را به راستی مسحور خود کرده بود.)[1]»

مکانیسم جدل

۱. مکانیسم اندیشه

همین جا باید خیلی توقف کرد. ما قبل از اینکه به بحث ماتریالیسم تاریخی برسیم ـ که اصل بحث ما آن است ـ الآن داریم منطق هگل را می‌خوانیم. مؤلف در ابتدا می‌گوید ما باید دو موضوع اصلی اندیشهٔ هگل را به عقد یکدیگر در آوریم. آن دو موضوع اصلی، یکی موضوع سه دورهٔ تحول حیات است که حیات در سه دوره تحول پیدا می‌کند: تولد، رشد، تنزل. زندگی بر این اساس است که حیات اول تولد پیدا می‌کند، بعد در یک مدتی رشد می‌کند، بعد هم تدریجاً تنزل پیدا می‌کند، و اگر مرگ را یک مرحلهٔ جداگانه بدانیم قهراً چهار مرحله می‌شود. مثلاً انسان را در نظر بگیریم، اول تولد پیدا می‌کند، یک مدتی رشد می‌کند، بعد یک مدتی رو به انحطاط می‌رود، پایانش هم مرگ است. حالا آن را ذکر نکرده. این یک چیزی است که گویا فکر هگل را خیلی به خود مشغول کرده بوده، سه دورهٔ تحول حیات. می‌دانیم که این سه دوره از مختصات حیات است. این خودش یک مسألهٔ مهم و جالب توجهی است. در غیر حیات این‌طور نیست، یعنی بیجانها سه دوره ندارند بلکه دو دوره دارند، تولد و سپس تنزل. مثلاً اگر آبی در عالم تکوین بشود، همان ساعت اول تولد آب ساعت تنزل آب هم هست، یعنی این جور نیست که آب یک مرحلهٔ رشدی را بخواهد طی کند. (البته تنزل هم در آن هست، که حالا تنزل در آن هست یا نیست،

---

۱. [در پاورقی آمده است: هگل که در سال ۱۸۰۶ پس از نبرد ینا (Iena) با ناپلئون ملاقات کرده بود، نوشت: «مشاهدهٔ تجلی روح عالم در یک شخص و مشاهدهٔ اینکه فردی که اینجا در یک نقطه تمرکز یافته و بر اسب نشسته، دست خود را بر جهان می‌گسترد و بر آن تسلط می‌یابد چیز فوق‌العاده باشکوهی است».]

عرض می‌کنم) و هر موجود بیجانی همین طور است. یک شئ معدنی اگر تکوّن پیدا کند، بعد تدریجاً رو به پیری می‌رود (همان که به آن «آنتروپی» می‌گویند) ولو در درون خودش بدون آنکه محسوس باشد، در اثر تشعشعهایی که مثلاً در اتمهایش پیدا می‌شود. تنها حیات است که به ظاهر از این قانون مستثنیٰ است؛ یعنی حیات، اول که پیدا می‌شود از ضعف شروع می‌کند، بعد مدتی رو به رشد می‌رود، بعد که دوره‌ای را طی کرد (رشدش تا بی‌نهایت ادامه ندارد) کم‌کم دورهٔ کهولتش شروع می‌شود، بعد رو به تنزل می‌رود تا منتهی می‌شود به نیستی.

البته دو گروه می‌توانند به این مطلب ایراد بگیرند، بگویند اساساً ما چنین سه دوره‌ای نداریم. یکی اینکه یک کسی بیاید در مورد بیجانها بگوید در بیجانها همان تولد است و تنزل هم نیست. مثلاً آبی اگر پیدا شد آب، دیگر در درون خودش رو به تنزل نیست مگر اینکه یک عامل بیرونی آن را از آب بودنش خارج کند و الّا آب همیشه آب باقی می‌ماند. پس اساساً در مورد بیجانها همان تولد است و بعد هم ادامه، نه رشد است و نه تنزل.

نقطهٔ مقابل، این است که [کسی] قائل بشود در حیات هم این سه دوره وجود ندارد، کما اینکه خیلیها امروز این حرف را می‌زنند، از جمله آقای مهندس بازرگان درکتابهایش خیلی روی این قضیه (ترمودینامیک) اصرار دارد. اینها مدعی هستند در موجودات زنده هم علیرغم اینکه ما خیال می‌کنیم که موجود زنده یک مدتی رو به رشد می‌رود بعد رو به تنزل، اتفاقاً از همان اول که متولد می‌شود دارد پیر می‌شود. در مدتی هم که رو به جوانی می‌رود باز رو به پیری می‌رود، یعنی همانچه که در فیزیک «کهولت» می‌نامند که موجود زنده تعادل خودش را از دست می‌دهد، همان حالت که مصرفش بیش ازگرفتنش است، از همان اول شروع می‌شود و لهذا این اصل را که انسان از اول که متولد می‌شود رو به مرگ می‌رود، اینها به این معنا توجیه می‌کنند، می‌گویند واقعاً مرگ یک امری است تدریجی نه دفعی و از همان لحظهٔ تولد هم واقعاً مرگ شروع می‌شود. اگر این حرف را هم کسی بگوید باز [طبق] حرف آقای هگل ما سه دوره نداریم، حتی در مورد جاندار. آنهایی که این حرف را در مورد جاندارها می‌گویند قهراً در مورد بیجانها هم می‌گویند. پس چه جاندار و چه بیجان دو دوره بیشتر ندارد، تولد همان و تنزل همان. چون این بحث یک بحث علمی است و زیاد فلسفی نیست علما حق دارند این ایراد را به هگل بگیرند.

بعد مؤلف مدعی است که ما باید این دو مضمون اصلی اندیشهٔ هگل را به عقد یکدیگر در بیاوریم، ولی نمی‌گوید چگونه به عقد یکدیگر در بیاوریم که اینها به عقد یکدیگر در نمی آیند. مطلب دوم هگل همان سه پایه است. همان طوری که در پاورقی می‌گوید این سه پایه هم سابقه دارد و از ابتکارات هگل نیست. معاصران او که کمی قبل از وی بوده‌اند مثل شلینگ و فیخته این نظریات را تا حدی گفته بودند، و آن همان مسألهٔ تز و آنتی‌تز و سنتز است که در آن نظریه نه تنها این سه دوره نیست، بلکه نفی این سه دوره است، یعنی در آن نظریه تولد است و رشد، دیگر تنزل وجود ندارد. درست توجه کنید. اینها را مؤلف آن طور که باید توضیح نداده است و حال آنکه اگر ما باشیم و همین علوم طبیعی، علوم طبیعی این حرفها را قبول ندارد. همانهایی که این فلسفه را انکار می‌کنند می‌گویند قضیه این‌طور نیست، چه کسی چنین چیزی می‌گوید که هر چیزی که پیدا شد بعد تبدیل به ضد خودش می‌شود، بعد تبدیل به سنتز می‌شود و سنتز مرحلهٔ عالیتر است؟ اگر این طور باشد باید اصل آنتروپی در عالم وجود نداشته باشد، یعنی باید کهولتی در عالم نباشد. هرگز چنین چیزی نیست. کِی چنین چیزی هست که یک شئ به این صورت تبدیل می‌شود؟! مسألهٔ بقای نوع در جاندارها مسألهٔ دیگری است. این را به این صورت بیان کردن غلط است. اگر پدری و مادری تولید فرزند می‌کنند و بعد این فرزند باقی می‌ماند او لاً این معنایش این نیست که اینها واقعاً تکامل پیدا کرده و رفته‌اند. اینها که تکامل پیدا نکرده‌اند، اینها فانی شده‌اند، یک موجود جدیدی از نو به وجود آمده. والّا ممکن است یک پدر ده فرزند داشته باشد، آیا می‌توانیم بگوییم شئ واحد در ده شاخه دارد تکامل پیدا می‌کند؟! این بقای نوع است نه بقای فرد و حال آنکه این تکاملی که اینها می‌گویند به صورت تکامل فرد باید توجیه بشود. به صورت بقای فرد اصلاً در عالم چنین جریانی وجود ندارد.

ـ شاید آنها مواد نو را ملاک قرار بدهند.

ملاک قرار نمی‌گیرد، این اصلاً تکامل نیست، یعنی به این صورت که نوع شئ باقی بماند و نوع شئ افزایش پیدا کند، این چه ربطی به این مسأله دارد که این شئ تبدیل به آن شئ شده است؟

از مثالهایی که انگلس و دیگران گفته‌اند ذکر می‌کنیم. یک دانهٔ جو را در زمین می‌کارید. بعد این دانهٔ جو واقعاً در دوره‌ای رشد می‌کند. این حقیقتی است که در دوره‌ای رشد کرده، ولی آن که رشد می‌کند همین دانه است که به صورت یک دستگاه درآمده و رشد می‌کند. این دستگاه در مجموع خودش، در جزء خودش یک دستگاه تولید مثل هم دارد، یعنی ضمناً دهها دانهٔ جو هم تولید می‌کند. یک درخت زردآلو صدها هستهٔ زردآلو هم تولید می‌کند که این هسته‌های زردآلو را می‌شود در کنار همین درخت زردآلو کاشت تا درختهای زردآلوی دیگری به‌وجود بیاید و خود این درخت زردآلو هم سر جای خودش باشد. اینکه در خودش دستگاه تولید مثل دارد معنایش تبدیل شدن این به آن نیست. این هنوز خودش در حال رشد است که شما می‌گویید مثلش هم [در کنارش موجود شده است.] یا مانند یک انسان. شخصی در سن بیست سالگی دارای فرزند می‌شود، در سن چهل سالگی بچهٔ بیست‌ساله پیدا می‌کند. این معنایش این نیست که من تبدیل شدم به این و من وجود ندارم. این چه ربطی به این موضوع دارد؟! در غیر جاندارها که اساساً هیچ جا این حرفها وجود ندارد. یک سنگ، یک خاک، از کجا می‌شود ثابت کرد که این تبدیل به ضدش می‌شود و بعد به‌ضدضدش و تکامل [رخ می‌دهد؟] چه کسی می‌تواند در عالم بیجانها چنین تکاملی را که اینها بیان می‌کنند ثابت کند؟ در عالم جاندارها هم که به صورت بقای انواع و تولید مثل است نه به صورت متبدل شدن یک شئ.

آنگاه اینها بعضی مثالهای شخصی و فردی، مانند مثالهای اجتماعی ذکر می‌کنند. یک نهضتی تبدیل می‌شود به نهضت دیگر، که آنجا باز بابش باب دیگری است. فرضاً در آنجاها صادق باشد، در کل عالم این جریانها صادق نیست. این است که مؤلف اینجا می‌گوید که ما باید میان این دو مضمون اصلی اندیشهٔ هگل، سه دورهٔ تحول حیات یعنی تولد و رشد و تنزل و سه پایهٔ فلسفی تز و آنتی‌تز و سنتز، عقد ببندیم، اما نمی‌گوید چگونه عقد ببندیم، اینها که با همدیگر جور در نمی‌آید! گذشته از اینکه هم آن مخدوش است، هم این فی‌حدذاته مخدوش است، با همدیگر قابل جمع نیستند؛ چگونه قابل جمع است؟! این می‌گوید: تولد، رشد، بعد زوال. آن می‌گوید: تولد، بعد نفی (در واقع زوال) و بعد کاملتر. «سه پایه» در واقع این‌طور می‌شود: تولد و زوال (به معنای نفی) و بعد نفی در نفی که مرحلهٔ سوم رشد است.

«تولد و رشد و زوال» یعنی در مرحلهٔ اول تولد، در مرحلهٔ دوم تکامل، در مرحلهٔ سوم فنا. «سه پایه» می‌گوید در مرحلهٔ اول تولد، در مرحلهٔ دوم نفی و در مرحلهٔ سوم تکامل؛ چگونه اینها با همدیگر قابل جمع شدند و اینها را به عقد هم در آوردید؟

ـ شاید به این صورت بگویند که در این تولد و رشد و نزول، به این شکل می‌شود تطبیق داد که تولد و رشد را در مقابل «برنهاده» قرار می‌دهیم، نزول را مقابل «برابر نهاده».

سومش چیست؟

ـ تولد جدید.

نه، این سه دوره را با آن سه دوره می‌خواهد به عقد همدیگر در بیاورد. شما سه دوره را تبدیل به دو دوره می‌کنید. تازه دو دوره هم با همدیگر تطبیق نمی‌شود. آن وقت مرحلهٔ سوم ندارد، می‌شود دو دوره.

برای من کاملاً محسوس است که اصلاً فلسفه در غرب آمیخته با ادبیات و شعر است؛ تعبیرات ادبی و شاعرانه است که به این حرفها رنگ و روغن می‌دهد. اگر کسی همین طور عبور کند، تعبیرات ادبی و شاعرانه را به صورت یک فلسفه بپذیرد، خیلی حرفهای خوبی است، ولی اگر بنا باشد انسان مته به خشخاش بگذارد می‌بیند جز پوسته‌ای از ادبیات چیز دیگری باقی نمی‌ماند. مثلاً این خیلی تعبیر ادبی عالی است: هر فکر که اول پیدا می‌شود (یا هر نهاد، چون فکر و نهاد از نظر هگل یک چیز هستند. گفتیم ذهن و واقعیت از نظر او یک چیز است)، هر فکر و هر نهاد ابتدا تصدیق به موجودیت خود می‌کند، یعنی می‌گوید من هستم، این تعبیرِ ادبی مطلب است، یعنی موجود می‌شود. هنگامی که ضمن رشد، خود را تحمیل می‌کند، مخالفتی بر می‌انگیزد (البته مخالفت از درون خودش بر می‌انگیزد) و ضد خود را ایجاد می‌کند، که مرحلهٔ آنتی تز است. این ضد به منزلهٔ یک نوجوانی است که از یک والدینی پیدا شده است که به قول مؤلف چون می‌خواهد شخصیت خودش را تأیید کند در مقابل والدین سرپیچی می‌کند. یک جوان وقتی می‌خواهد در مقابل والدین

بگوید من هم هستم، من هم کسی هستم، از حالت تسلیم مطلق در مقابل والدین سر باز می‌زند. می‌گوید:

«مانند نوجوانی که از راه مخالفت با والدین به تأیید شخصیت خود می‌پردازد و از مبارزه‌ای که چنین (میان کهنه و نو) پدید می‌آید فکر یا نهاد برتری ظهور می‌کند که اضداد را در یک سنتز برتر آشتی می‌دهد.»

بحث سر همین است. چرا از جنگ اینها یک فکر و نهاد برتری ظهور می‌کند که اضداد را در یک سنتز برتر آشتی می‌دهد؟ به چه دلیل؟ اینجا یک نکتهٔ خیلی عالی هست، توجه کنید. فرض کنید که ما می‌گوییم الآن در اینجا یک نیرو وجود دارد که آن «برنهاده» است و یک نیروی جوان هم به قول مؤلف وجود دارد که اینها با یکدیگر در حال جنگ هستند. بعد می‌گوید یک نیروی سوم وجود پیدا می‌کند که ایندو را در سطح برتر و بالاتر آشتی می‌دهد. این نیروی سوم از کجا به وجود می‌آید؟ از عدم به وجود می‌آید؟ چگونه است؟ تا حالا صحبت در حرکت بود، می‌گفتند تضاد نیروی حرکت‌دهنده است. اگر پای حرکت دادن در کار باشد کمی مطلب آسان است که همان هم خدشه داشت، گفتیم متحرک نمی‌تواند خودش محرک خودش باشد، اگر محرکش هم خودش باشد آن محرک اگر متحرک باشد باز یک محرک دیگری لازم دارد، در نهایت امر باید متکی به بیرون خودش باشد. این مسألهٔ حرکت است. شما تنها به حرکت که قانع نیستید، می‌گویید این نیروی اول نیروی ثانی به وجود می‌آورد؛ این نیروی ثانی را از کجا به وجود می‌آورد؟ بعد، از جنگ اینها نیروی سومی به وجود می‌آید؛ نیروی سوم از کجا به وجود می‌آید؟ چون صحبتِ به وجود آمدن یک نیروی جدید است؛ نیروی سومی که این دو متضاد اول را با یکدیگر آشتی می‌دهد، در خودش جمع می‌کند، یعنی بالاتر از هردو است که این هر دو را در خود جمع می‌کند، آن از کجا به وجود می‌آید؟ قدما شبیه این حرف را داشتند. آنها می‌گفتند اگر دو عنصر با یکدیگر جنگ کنند و میلی ترکیبی در آنها باشد و با یکدیگر ترکیب بشوند، در اثر جنگ کردن، اینها اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند، به این معنا که این از خودش چیزی به او می‌دهد و او از خودش چیزی به این می‌دهد؛ منتها آنها که روی همان حساب رطوبت و یبوست و

برودت و حرارت و از این حرفها [سخن] می‌گفتند، مثلاً می‌گفتند این از حرارت خودش روی آن اثر می‌گذارد، آن از برودت خودش روی این اثر می‌گذارد، نتیجه این است که یک حالت متوسط میان ایندو به وجود می آید. ولی این امر در ترکیب ایندو کافی نیست. اینجاست که یک مزاج متعادل پیدا می‌شود. همین حالت متوسط را «مزاج متعادل» می‌نامند. با پیدایش مزاج متعادل، ماده قابلیت پیدا می‌کند برای صورت جدید یعنی قوهٔ جدید، ناچار یک قوهٔ جدید از مبدأ ماوراء به اینجا افاضه می‌شود. آن صورت جدید که آمد، ایندو را با یکدیگر آشتی می‌دهد، یعنی ایندو را در زیر بال خودش می‌گیرد. پس عین این جنگ نیرویی و نیرویی و پیدایش نیروی سومی که این نیروی سوم بتواند اینها را در زیر بال خودش بگیرد قدما هم به آن قائل بوده‌اند ولی بدون اینکه این نقطهٔ ضعفِ این حرفها را داشته باشند. آنها نمی‌گفتند از این دو متضاد یکی از دیگری متولد می‌شود. گذشته از این، این دو متضاد که در یکدیگر اثر می‌گذارند تازه زمینه یعنی قابلیت پیدا می‌شود برای نیروی جدید. دیگر نمی‌گفتند نیروی جدید خود به خود به وجود می آید. اگر خود به خود به وجود می آید، پس همهٔ عالم خود به خود به وجود بیاید.

ـ اینها نمی‌گویند نیروی سوم به وجود می آید، می‌گویند حاصل ترکیب نیروی اول و دوم است.

اگر بگوییم حاصل ترکیب، دیگر یک شئ سومی در کار نیست. حاصل ترکیب حاصل جمع می‌شود، مثل اینکه جمع ۲ و ۲ می‌شود ۴، جمع ترکیبی می‌شود، یعنی این با خاصیت خودش آن با خاصیت خودش. لازمهٔ ترکیب این است که این چیزی از خودش به او می‌دهد و چیزی از او می‌گیرد ولی در مجموع چیزی اضافه نشده. اگر ما یک لیتر آب گرم داریم و یک لیتر آب سرد، اینها وقتی به یکدیگر برسند، از گرمای این به آن منتقل بشود، یک حالت گرمای متوسط پیدا می‌شود. اگر گرمای یکی نود درجه بود و گرمای دیگری ده درجه، مثلاً یک گرمای پنجاه درجه در مجموع دو لیتر آب پیدا می‌شود ولی چیز سومی به وجود نمی آید.

ـ یعنی ما از یک ترکیب نمی‌توانیم یک خاصیت جدیدی داشته باشیم که نه در

این باشد نه در آن؟

ـ نه، خاصیت جدید اگر پیدا بشود از مبدأ جدید پیدا می‌شود، یعنی اول باید یک مبدأ خاصیت جدید پیدا بشود تا خاصیت جدید پیدا شود و الّا ما هستیم و مجموع خاصیتهای گذشته، منتها خاصیتهای کسر و انکسار شدهٔ گذشته؛ مثل مجموع سرمایه‌هایی است که روی همدیگر بریزند. اگر ما باشیم و خود این سرمایه‌ها، از آنها چیزی اضافه دیگر پیدا نمی‌شود.

ـ منظورم در ترکیبهای شیمیایی است.

همان ترکیب شیمیایی را می‌گویند همین طور است. می‌گویند در هر ترکیب شیمیایی که اثر جدید پیدا می‌شود ناشی از قوهٔ جدید و صورت جدید است. اصلاً تحلیل روی همین [ترکیب شیمیایی است.] می‌گویند شما چون از نظر حسی نگاه می‌کنید می‌گویید اکسیژن و هیدروژن با همدیگر ترکیب شدند، در اثر ترکیب اینها آب پیدا شد. علم چون به محسوسات نگاه می‌کند بیش از این نگاه نمی‌کند. ولی فلسفه این را این طور تحلیل نمی‌کند، فلسفه می‌گوید اینکه اکسیژن با هیدروژن ترکیب شد یعنی اینها روی یکدیگر اثر گذاشتند، با اینکه روی همدیگر اثر گذاشتند کار اینها این است که مقدمهٔ یک حالت جدید واقع می‌شوند، یعنی برای ماده قابلیتی ایجاد می‌کنند که یک صورت جدید پیدا بشود، آن آب که می‌آید صورت جدید است و خاصیت جدید هم از صورت جدید است، صورت جدید یعنی قوهٔ جدید. نقش ترکیب ایندو با یکدیگر فقط این است که ماده را آماده می‌کند برای یک قوهٔ جدید. به این شکل تکامل پیدا می‌شود.

اما اینها از درون خود این اشیائی که با یکدیگر ترکیب شده‌اند نمی‌خواهند بیرون بروند. این است که سنتز غیر قابل توجیه می‌شود. البته در تعبیر هگل به این شکل هست ـ و تعبیر درست‌تری هم هست ـ که سنتز عبارت است از سومی که آندو را در بردارد. می‌گوید: «نهاد برتری ظهور می‌کند که اضداد را در یک سنتز برتر آشتی می‌دهد». این نشان می‌دهد که یک قوهٔ جدیدی است که این دو ضد را با یکدیگر آشتی می‌دهد. ولی اغلب این مقدار را هم توجه ندارند. خیال می‌کنند ایندو که با

همدیگر ترکیب شد دیگر می‌شود «کاملتر». نه، ایندو با هم ترکیب بشوند معنایش «کاملتر» نیست. تا یک فکر و نهاد جدید پیدا نشود اینها کاملتر نمی‌شوند؛ یعنی در مورد سنتز یک واقعیت کاملتری واقعاً پیدا شده، یعنی این صرفاً حاصل جمع دوتای گذشته نیست، از جمع این گذشته‌ها یک شئ جدید پیدا می‌شود.

ـ به نظر قدما این قوهٔ سوم، قوهٔ جدید از کجا پدید می‌آید، از یک مبدأ [مفارق]؟

بله، می‌گویند طبیعت همیشه نیروهای جدید خودش را، [از یک مبدأ مفارق می‌گیرد. البته] هر چه می‌گیرد جدید است. همیشه از یک طرف آمادگی برای پذیرش است و از طرف دیگر افاضه برای دادن. تا وقتی که شئ قابلیت داشته باشد یعنی قوه را داشته باشد می‌گیرد، وقتی هم نداشته باشد آنچه که گرفته فانی می‌شود و از بین می‌رود و مثل این است که در واقع به اصل خودش برگردد. آن (حرف قدما) خیلی منطقی‌تر از این حرف است. این فقط ارزش ادبی دارد: هر فکر و هر نهاد تصدیق به موجودیت خود می‌کند. ضمن رشد بعد از اینکه خود را تحمیل می‌کند مخالفتی از درون خودش بر می‌انگیزد و ضد خود را ایجاد می‌کند و این ضد مانند نوجوانی که برای تأیید شخصیت خودش مخالفت می‌کند، مخالفت می‌کند، بعد فکر نو ظهور می‌کند. اینها از کجا؟

ـ می‌شود گفت تز و آنتی‌تز علل معدّه هستند.

بله، علل معدّه‌اند ولی علل ایجادی نمی‌توانند باشند.

ـ «بدین ترتیب است که به قول مارکس و انگلس نظام جماعتهای بدوی (تز) طی قرنها جای به نظام مالکیت خصوصی می‌دهد که موجب برانگیختن مبارزات طبقاتی می‌شود (آنتی‌تز) ولیکن از نظام اخیر نظام اشتراکی ظهور خواهد کرد که ضمن حفظ پیشرفتهای انجام شده در نظام سرمایه‌داری بشریت را در یک جامعهٔ

بدون اختلاف طبقاتی که سنتز خواهد بود گرد هم خواهد آورد.»[۱]

تا اینجا مکانیسم اندیشه بود. مکانیسم اندیشه همان منطق دیالکتیک بود، همان منطقی که داشت بیان می‌کرد. حال به «مکانیسم عمل» بپردازیم.

ـ «روش هگل عنصر دیگری نیز برای این کار فراهم می‌آورد. جدل که بیان روانی خصلت پرتحرک آلمانی است، عمیقاً یک فلسفهٔ قدرت به شمار می‌رود. جدل، اندیشه را برمی‌انگیزد و به عمل ترغیب می‌کند زیرا گویی همهٔ رازها را آشکار ساخته است. جدل، روح را لابلای پیشامدها می‌برد و می‌توان گفت تاریخ را در اختیار انسان قرار می‌دهد، زیرا از دیدگاه جدل، تاریخ شامل یک رشته نیرو و ضد نیروست که با تحریک آنها می‌توان حرکتش را تسریع کرد. اصل منفی به زندگی حرکت می‌بخشد. اما این فلسفهٔ قدرت پس از رسیدن به این مرحله مستقیماً به تجلیل و تکریم از مبارزه منتهی می‌شود. قبلاً هراکلیت ـ که پدر جدل محسوب می‌شود ـ این جملهٔ ناشاد معروف را برای ما باقی گذاشته بود که «جنگ، مادر همه است». اما فیلسوف برلینی است که عاقبت فرمول آشتی‌ناپذیری در مدح جنگ ارائه می‌دهد: «به هنگام صلح... انسانها زار و نزار می‌شوند. مرگ در چنین هنگامی است... دولت برای تصدیق فردیت خود باید یک دشمن به وجود آورد... خلقها در نتیجهٔ جنگ قویتر می‌شوند... و غیره». چه جای شگفتی است که استفاده از این طریقهٔ فکری توسط مارکس در زمینهٔ اجتماعی به آئین مبارزهٔ طبقاتی و انقلاب حاد منجر شود. این موضوع دورتر مورد بررسی قرار خواهد گرفت. پس معلوم شد مارکس ـ و هنگامی که این نام را می‌نویسیم انگلس نیز منظور است ـ نه تنها روش تفکر خود را مدیون هگل است، بلکه به عنوان یک روشنفکر اهل عمل، اندیشهٔ مربوط به اعمال خویش را نیز از او دارد. اما در حالی که حکمت جدل، هگل را به محافظه‌کاری سیاسی می‌کشانْد، مریدش را به کمونیسم سوق می‌داد و مارکس طبقهٔ برگزیدهٔ پرولتر را جایگزین ملت برگزیدهٔ پروس می‌کرد. علت این بود که مارکس ضمن وفاداری

۱. **مارکس و مارکسیسم**، ص ۲۲ .

کامل به روش استاد برلینی درست در جهت مخالف عمق افکار او قرار داشت. هگل پنداره گرا بود،مارکس با پذیرفتن همان مبانی منطقی مادیگرا شد.اینچنین دگرگونی را چگونه می‌توان توضیح داد؟»[۱]

ـمکانیسم اندیشه همان اصول سه گانهٔ تصدیق و نفی و نفی در نفی بود. اما گفت اگر این بخواهد در جهت عمل پیاده شود به مبارزه منتهی می‌شود. مثلاً اشتراک اولیه به عنوان یک تز در نظر گرفته می‌شود، بعد سرمایه‌داری باعث می‌شود که طبقات ایجاد بشوند و این ایجاد طبقات مخالفت می‌کند با نظام اشتراکی که آنتی‌تز می‌شود ولی یک خصوصیتی که در این هست این است که یک مقداری وسائل و ابزار و صنایع پیشرفت می‌کند، بعد این تز و آنتی‌تز با همدیگر آشتی می‌کنند در جامعهٔ کمونیستی که آن جامعهٔ کمونیستی ضمن اینکه آن اشتراک اولیه را در بردارد صنایع و پیشرفتهای آن دومی را نیز در بردارد، یعنی آنچه که واقعیت داشت در هر دو، آندو را نگه می‌دارد و آن تضاد را حل می‌کند.مارکس و انگلس هم می‌گویند تاریخ همین مبارزات طبقاتی است.

۲. مکانیسم عمل

یکی از مسائل فوق‌العاده مهم در مارکسیسم همین مسأله است که اینها می‌گویند مارکسیسم دانش عمل است، دانش مبارزه است. یک حرفی به مارکس نسبت داده‌اند، مثل اینکه در این کتاب هم بود و خواندیم، که فلسفه نه تفسیر جهان است بلکه تغییر جهان است؛ یعنی تفاوت میان این فلسفه (یا این منطق، چون بحث در منطق است، بحث در جدل و دیالکتیک است) میان این منطق و هر منطق دیگری این است که آن منطقها اگر هم منطق باشند صرفاً منطق اندیشه هستند، یعنی طرز اندیشه کردن را به انسان می‌آموزند، فن اندیشیدن را به انسان می‌آموزند؛ ولی این منطق، این جدل، این دیالکتیک فن عمل کردن را [یاد می‌دهد]، آنهم عمل اجتماعی. به عبارت دیگر ـ که این فصل، فصل خیلی مهمی است گو اینکه اینجا خیلی مختصر بیان کرده است ـ منطقهای دیگر نه تنها فن عمل را به انسان نمی‌آموزند بلکه احیاناً چون

۱. همان، ص ۲۳ .

صرفاً با اندیشهٔ محض سروکار دارند، [انسان را از عمل باز می‌دارند.] مثلاً اینها بیشتر، حرفشان ناظر به منطق ارسطوست که به فرض درست بودن ـ که اینها به درست بودنش هم اعتراف ندارند ـ فقط به انسان می‌آموزد که چگونه باید اندیشید، درست اندیشید به معنای اینکه درست نتیجه‌گیری کرد. تازه مثل این می‌شود (این مثال را من ذکر می‌کنم) که یک علمی در دنیا باشد که به ما فن معما و جدول حل کردن را بیاموزد که جدولهای روزنامه را چگونه حل کنیم. ممکن است فن درستی هم باشد، یعنی قواعد و قوانین طرح جدول کردن و نیز قانون پیداکردن نزدیکترین راهها برای حل جدولها و معماها را به ما بیاموزد؛ این علم نوعی اندیشیدن را به ما آموخته است، اما هیچ به عمل ارتباط ندارد، یعنی فن عمل کردن را به ما نیاموخته است.

می‌خواهند بگویند ولی این منطق فن عمل کردن را هم ـ که مقصود عمل اجتماعی است ـ به ما می‌آموزد؛ و نه تنها فن عمل را به ما می‌آموزد، خود به خود مشوّق و ترغیب کنندهٔ ما به عمل است. مثل علم اقتصاد. اگر علم اقتصاد و علم زندگی را به کسی بیاموزند، وقتی انسان درست بفهمد که راه پول جمع کردن مثلاً این است، یعنی کلید به دست آوردن یک مقصد اقتصادی را به دست انسان بدهد، این علم ترغیب‌کنندهٔ انسان است، چون چیزی است مربوط به زندگی انسان. اگر راه بالا رفتن از مدارج ترقیات اجتماعی را، مثلاً پله‌های سیاسی را طی کردن، به یک نفر بیاموزند که اگر می‌خواهی در مراحل اجتماعی در این جامعه ترقی کنی، پستت بالا برود و مثلاً وزیر یا نخست‌وزیر بشوی راهش این است، چگونه این علم و دانش او را تشویق و ترغیب به این کار می‌کند؟ اینها می‌گویند دیالکتیک [هم] راه عمل را به انسان می‌آموزد؛ اولاً انسان را تشویق به عمل می‌کند، چون راه موفقیت را نشان می‌دهد، و ثانیاً راهش را که مبارزات اجتماعی است و از طریق تضاد است [مشخص می‌کند] و [اینکه] این تضادها چگونه است و مثلاً فلان وضع اجتماعی به دنبال خودش چه وضعی را به وجود می‌آورد که آن وضع ضد خودش هست و بعد آن وضع باز پشت‌سر خودش چه وضع دیگری به وجود می‌آورد. درست مثل این است که چنانکه به کسی کارکردن ماشین را می‌آموزند، دیالکتیک به ما کارکردن ماشین اجتماع را می‌آموزد. ضمناً چون در اینجا نشان می‌دهد که اساس حرکتها تضاد است و تضاد یعنی مبارزهٔ نیروها با یکدیگر، پس قهراً نقش مبارزه را روشن می‌کند. از این جهت است که افراد تشویق به مبارزه می‌شوند برای اینکه حرکت این ماشین را

تسریع کنند.

پس یکی از خصوصیات دیالکتیک این است که صرفاً منطق اندیشه نیست، منطق عمل هم هست، راه عمل را می‌آموزد و نه فقط راه عمل را می‌آموزد، راهی است که انسان را تشویق به عمل می‌کند، و چون راه عمل را که می‌آموزد برای مبارزه و تضاد نقش اساسی قائل است، قهراً می‌شود دانش مبارزه، یعنی شخص را تشویق می‌کند به مبارزه و اینکه این مبارزه چگونه باید باشد؛ منتها مؤلف می‌گوید که حتی همین جهت را هم مارکس از هگل گرفت، یعنی دیالکتیک هگل هم صرفاً دیالکتیک اندیشه نیست، دیالکتیک عمل است و لهذا هگل تضادها را تقدیس می‌کند و تضاد را عامل پیشرفت می‌داند و جنگ و مبارزه را تقدیس می‌کند. این است که قسمتهای زیادی را از هگل در همین زمینه نقل کرده است. شاید خود مارکسیستها اغلب این جور بگویند که دیالکتیک هگل صرفاً منطق اندیشیدن بود ولی مارکس آن را از صورت منطق اندیشیدن به صورت منطق عمل درآورد، ولی این می‌گوید نه، او هم به صورت منطق عمل در آورد؛ بله، تفاوتشان در یک نوع استنباط جامعه‌شناسانه بود که او روح تاریخ را انسان می‌داند آنهم انسان [رو به] پیشرفت و بعد هم مثلاً انسان مغرب‌زمین را خلاصهٔ انسانهای جهان می‌داند و در مغرب‌زمین هم نژاد آلمان را زبدهٔ نژادهای دیگر می‌داند، پس می‌گوید تکامل در نژاد آلمان متمرکز شده و بعد هم دولت را روح ملت می‌داند و بنابراین روح بشریت، عالیترین مرحلهٔ بشریت در دولت آلمان متمرکز شده است، یعنی ذهنش متوجه آن شده است. ولی مارکس و دیگران متوجه طبقات شدند و آن راه هگل را نرفتند، اما در [این] اصل کلی که دیالکتیک هگل هم همان طور که منطق اندیشیدن و فن اندیشیدن است، فن عمل هم هست، با هگل وجه اشتراک دارند.

خصلت نسل جوان: دگرگونی طلبی

این است که جاذبهٔ بزرگی که الآن مارکسیسم در دنیا دارد همین است، که در باب علل گرایش به مارکسیسم ـ که اگر من یک وقت موفق بشوم دلم می‌خواهد کتابی هم در این زمینه بنویسم ـ شاید عمده‌ترین عامل همین است، یعنی به طور کلی این یک خصلتی است در نسل جوان که نسل جوان دگرگونی طلب است، پیشرو و مبارز است. این یک انرژی است در او که می‌خواهد کار و فعالیت کند. آن وقت هر فلسفه

و هر منطقی که به او راه عمل و مبارزه را نشان بدهد می‌تواند او را جذب کند. اینکه درست یا غلط نشان بدهد، اشتباه کرده باشد یا نکرده باشد، احیاناً اشتباهات بزرگی هم مرتکب شود [مهم نیست،] همان طور که خود مارکس مرتکب شد، یعنی همان مکانیسم عمل او خیلی اشتباه کرد، یعنی او طرز کار کردن این ماشین را نشان می‌داد، بعد معلوم شد که نه، درست نتوانسته‌اند نشان بدهند و عوضی نشان داده‌اند؛ یعنی شکست خوردن از نظر اندیشه مسألهٔ مهمی نیست، عمده این است که این [فلسفه و این منطق] راه تو را باز کرده است.

آقای شیخ محمدتقی قمی می‌گفت ابتدا که «اخوان المسلمین» در مصر تأسیس شد به وسیلهٔ شیخ حسن بنّا که مرد بسیار خالص و مخلص و متدینی بوده و واقعاً معتقد و با ایمان و فداکار و فدایی و پایه‌گذار اصلی اخوان‌المسلمین و جزء پایه‌گذاران تقریب بین المذاهب الاسلامیه و یک آدم حرّ آزادی بوده و لهذا تمایلات شیعی هم داشته است، در حدود سال ۱۳۲۲ ـ که ما آن وقت قم بودیم ـ مرحوم آقا سید محمد تقی خوانساری به حج مشرف شدند، همان سال شیخ حسن بنّا هم در مکه بوده. چون مرد قوی و مقتدری بود سعودیها از او حساب می‌بردند. مثل اینکه ملاقاتی با آقای خوانساری هم کرده بود. در مسجد مدینه یک سخنرانی خیلی عالی کرده بود راجع به حضرت زهرا بالخصوص و حتی راجع به مظالمی که نسبت به حضرت زهرا تاریخ کرده و خلفا کرده‌اند. آقای قمی که با او در دارالتقریب خیلی نزدیک بود می‌گفت این اخوان‌المسلمین که او به وجود آورده بود هر کدام اینها مثل یک پاره آتش بودند، درست مثل اسفندی که روی آتش باشد که همین جور جرقه می‌زند، مرتب می‌خواستند کاری بکنند و لهذا اینها آن زمان چند ترور مهم کردند، از جمله امام یحیای یمن را ترور کردند. شیخ حسن بنّا خودش به فکر افتاد که یک راهی برای اینها باید جستجو کرد. آن وقتها کانال سوئز در اختیار انگلیسها بود و او برای اینکه اینها اصلاً نمی‌توانند آرام بگیرند طرح بیرون راندن انگلیسها از کانال را مطرح کرد. روزی بنّا آمد و گفت: «مشکل را حل کردم، مسألهٔ کانال، هم راه صحیح و مشروعی است و هم جوانها باید کار کنند.» آنها به شکل عجیبی فعالیت می‌کردند. در آن جنگ اول با اسرائیل، اینها فداکاریهایی کردند که فداکاریهای صدر اسلام فراموش شد، منتها این رؤسای عرب خیانت کردند، نامردها، که الآن هم دارند خیانت می‌کنند. می‌گفت در یک حملهٔ اینها به پایگاه

اسرائیلیها، آنها سیمهای خاردار زیادی کشیده بودند، اینها در حال حمله یک وقت به آنجا رسیدند، وسیله‌ای نداشتند که از روی آن سیمها عبور کنند، پیشنهاد کردند که افرادی بیایند وسیله شوند، چند نفر آمدند خودشان را انداختند روی سیمهای خاردار و دیگران اینها را پُل قرار دادند و عبور کردند که بدن اینها له شد.

غرض این است که مارکسیسم به همین دلیل که دانش مبارزه است در دنیا موفقیت پیدا کرده است نه به دلیل اینکه منطقش منطق درستی است، به دلیل اینکه برای یک طبقه‌ای راه گشوده، راه مبارزه؛ و لهذا اگر روزی در دنیا مبارزه متوقف بشود، اگر به همان مارکسیسم واقعی یعنی به دنیای بی‌طبقه برسند، همان روز است که دیگر مارکسیسم هیچ جاذبه‌ای نخواهد داشت، یعنی روز شکست مارکسیسم است.

به هر حال این مسأله مسألهٔ مهمی است و انصافاً هم هر ایدئولوژی باید مکانیسم عمل داشته باشد یعنی باید بر اساس یک انسان‌شناسی، انسان فردی و انسان اجتماعی، بر اساس شناخت فرد انسان و جامعهٔ انسان، راه تحقق بخشیدن ایده‌ها را منطقاً نشان بدهد، راه عمل و کوشش را منطقاً نشان بدهد. چنین ایدئولوژی موفق می‌شود. همین مسألهٔ مکانیسم عمل یک راز بزرگ موفقیت مارکسیسم است.

بحثمان رسید به اول فصل دوم: فلسفهٔ مارکسی، فلسفهٔ مادیگرا.

ـ از این کتاب، غیر از چهل صفحهٔ اول باز هم می‌خوانیم؟

نه، برای این درس [کافی است.] البته این کتاب کتاب خوبی است. اما در عین حال اگر کسی دقیق مطالعه کند آن وقت می‌بیند نقاط ضعف زیادی دارد. در عین اینکه در میان کتابهایی که راجع به مارکس و مارکسیسم نوشته‌اند ـ آنهایی که من خوانده‌ام ـ به نظر من بهتر از این کتابی نیست، دیگران هم که خوانده‌اند همین را می‌گویند، ولی در عین حال نقاط ضعف زیادی دارد.

ـ مارکسیستها این کتاب را قبول ندارند، می‌گویند [نویسنده] با غرض نوشته.

مارکسیستها هیچ چیز را قبول ندارند، در صورتی که خیلی به سودشان نوشته.

خیلی قیافهٔ طرفداری دارد. آنها جز از یک مـارکسیست صـددرصد مـارکسیست حرف احدی را قبول ندارند. بعلاوه چطور می‌شود ایـن را رد کـرد؟! ایـن کـتاب ضمائمش خیلی ارزش دارد. در این ضمائم عین آن حرفها هست. در هر مـوردی سند نشان می‌دهد. آن ضمیمه‌ها عین متون است که نقل کرده، در کمال امانت هم نقل کرده است.

۴

ریشه‌های فکری فلسفهٔ مارکس

«هگل پنداره گرا بود (یعنی ایده آلیست بود) زیرا از نظر او «تاریخ» و «پندار» از هم متمایز نبودند و توسعهٔ هر کدام به منزلهٔ شکفتگی دیگری می‌بود. بر اساس این سیستم، «پندار» که مظهر وحدت خدا با عالم وجود است از روز ازل به عنوان روح عالم (برنهاده) وجود می‌داشته است و سپس در لحظه‌ای معین «از خود بی‌خود» و «از خود بیگانه» شده است تا به شکل «طبیعت» تجلی کند (برابرنهاده)، آنگاه خود را در شعور انسان «باز یافته» است که مرحلهٔ «هم نهاده» است و این امر ابتدا به خودی خود (تاریخ) و سپس با تفکر (فلسفهٔ تاریخ) صورت گرفته است.»[1]

اینها اولاً هگل را «ایده آلیست» می‌نامند و می‌دانند، و گفتیم که هگل فلسفه‌ای دارد که به حسب تعریفی که اینها می‌کنند او نه ایده آلیست است و نه ماتریالیست، برای اینکه مسألهٔ ایده آلیسم و ماتریالیسم ـ آن طور که اینها تعریف می‌کنند ـ بر اساس اصالت یکی از ایندو است که آیا ماده اصیل است یا ایده؟ به قول اینها بعضی

---

۱. **مارکس و مارکسیسم**، ص ۲۴ .

قائل به اصالت عین هستند و بعضی قائل به اصالت ذهن. ولی فلسفهٔ هگل بر اساس نوعی وحدت ذهن و عین است، یعنی اصلاً او قائل به جدایی میان ایندو نیست. حتی به آن شکلی که الآن ما می‌گوییم وجود ذهنی و وجود عینی، که باز قائل به دو وجود هستیم، می‌گوییم یک شئ وجودی در عین دارد و وجودی در ذهن، او به آن شکل نمی‌گوید و ذهن و عین برای او دو چهرهٔ مختلف از یک واقعیت است. لهذا به این معنا او را نمی‌شود «ایده آلیست» نامید و «ماتریالیست» هم البته نمی‌شود نامید.

مثلث «تز، آنتی تز، سنتز»

هگل تمام فلسفه و منطقش بر اساس همین مثلث «تز، آنتی تز و سنتز» است. فلسفهٔ هگل مثل یک درخت تنومند پرشاخه‌ای است که تنه‌ای دارد و این تنه چند شاخهٔ بزرگ دارد و از هر شاخهٔ بزرگ چند شاخهٔ دیگر جدا شده و باز از هر شاخهٔ فرعی چند شاخهٔ فرعی و از هر شاخهٔ فرعیِ فرعی باز چند شاخهٔ فرعی دیگر. درست به همین شکل درمی آید. فرض کنید این طور است که یک نظامی از همین تز و آنتی تز و سنتز به وجود می آید، مثلاً الف و ب و ج و د، به همین ترتیب این مثلث پیش می‌رود. بعد می‌بینید تمام این رشته باز به منزلهٔ یک تز است نسبت به یک رشتهٔ دیگر که آن آنتی تز آن است و باز آن در مجموع یک سنتز دیگری پیدا می‌کند. ولی آن [صورت] کلی آن، آن که شکل این درخت را می‌سازد همین است که تقریباً خدا و طبیعت و انسان را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد: خدا، طبیعت، انسان؛ کأنّه خدا مرحلهٔ تز است، طبیعت مرحلهٔ آنتی تز و انسان مرحلهٔ سنتز. انسان از نظر او تکامل یافتهٔ خدا و طبیعت است. خدا در انسان به مرحلهٔ کمال رسیده است، یا طبیعت در انسان به مرحلهٔ کمال و خود آگاهی و آزادی و امثال اینها رسیده است.

بر تراند راسل آدم طنزگویی است، با اینکه یک مرد ریاضی‌دان است ولی در عین حال یک مرد ادیب و نویسنده و مخصوصاً طنزگو و بدزبان است. تعبیر شیرینی دارد، تشبیه می‌کند، می‌گوید فلسفهٔ هگل به یک ژله می‌ماند که به هر جای آن دست بزنی همه جایش می‌لرزد، با این تفاوت که یک ژله می‌شود قسمتی از آن را جدا کرد و استفاده کرد، ولی این ژله‌ای است که قابل بریدن نیست، یا همهٔ آن را باید قبول کرد یا همهٔ آن را باید رد کرد و چون همهٔ آن قابل قبول نیست همهٔ آن را یکجا باید رد

کرد.

«بدین ترتیب از نظر هگل بشریتِ متفکر است که در مرحلهٔ سوم تاریخ را می‌سازد در حالی که از نظر مارکس برعکس، قوای مادی است که این کار را می‌کند.»[۱]

پس نتیجه این است که تاریخ از انسان شروع می‌شود. بعد از اینکه این مثلث به‌وجود آمد، مرحلهٔ تعالی انسان همان مرحلهٔ ساختن تاریخ است. پس انسان است که تاریخ را ساخته است. می‌گوید: «در حالی که از نظر مارکس برعکس، قوای مادی است که این کار را می‌کند.» شک ندارد که این با فلسفهٔ هگل سازگار نیست. از نظر اینها انسان خودش یک موجود ساخته شده است، یعنی انسان بیش از آنکه سازندهٔ تاریخ باشد ساخته شدهٔ تاریخ است. در فصلهای بعد راجع به ماتریالیسم تاریخی تعبیری دارد، می‌گوید ماتریالیسم تاریخی ـ یا به قول او مادیگرایی تاریخی ـ یک برداشت اقتصادی از تاریخ است و یک برداشت تاریخی از اقتصاد. من آنجا یادداشت کردم: «و در عین حال یک برداشت اقتصادی از انسان است و یک برداشت تاریخی از انسان، بدون آنکه یک برداشت انسانی از اقتصاد باشد یا یک برداشت انسانی از تاریخ باشد» و این نکتهٔ بسیار اساسی در اینجاست؛ یعنی این مادیگرایی تاریخی، برداشتی اقتصادی از تاریخ است و برداشتی تاریخی از اقتصاد. «برداشتی اقتصادی از تاریخ است» یعنی اقتصاد نیروی محرک تاریخ است. «برداشتی تاریخی از اقتصاد است» یعنی اقتصاد خودش که نیروی محرک است در عین حال یک جریان است نه یک امر ثابت. اما «برداشتی اقتصادی از انسان است» برای اینکه ماهیت انسان و انسانیت انسان را اقتصاد می‌سازد، یعنی انسان از خودش اصالتی ندارد. «برداشتی تاریخی از انسان است» یعنی انسان هم یک واقعیت ثابتی نیست و هیچ جنبهٔ فطری در انسان نیست که ثابت باشد، همه چیز انسان حتی اصول فکری، اصول عاطفی، آنچه را که «انسانیت» می‌نامند ـ که ما در بحث فطرت طرح کردیم ـ همهٔ اینها یک سلسله امور متغیر و متحول و نسبی است. آن وقت در کنار این، هیچ

---

۱. همان.

برداشت انسانی از اقتصاد نیست و هیچ برداشت انسانی هم از تاریخ نیست، یعنی تاریخ به هیچ نوع، جلوه‌ای از انسانیت انسان نیست. اصلاً انسانیت، دیگر یک امر بسیار فرعی و طفیلی می‌شود و اقتصاد و روابط اقتصادی هم هیچ جنبهٔ انسانی ندارد، همه چیزش همان جنبهٔ معاشی و مادی و حیوانی را دارد. این است که در این فلسفه بیش از هر چیزی انسان قربانی شده است. در فصل بعد می‌خوانیم این انسانگرایی آقای فویرباخ هیچ دردی را دوا نمی‌کند.

بعد می‌گوید:

«مارکس نوشته است: از نظر هگل فرایند اندیشه که وی حتی تحت عنوان پندار به آن موجودیتی مستقل می‌دهد خالق و آفریدگار واقعیت است.»[۱]

حال، در بارهٔ اختلافی که میان مارکس و هگل پیدا شد ـ که به تعبیر اینها او پندارگرا بود و این ماده‌گرا ـ می‌گوید:

«این دگرگونی مطلق به یکباره انجام نشد بلکه در دو زمان به عمل آمد. در وهلهٔ نخست فیلسوف آلمانی دیگری که از پیروان چپگرای مکتب هگل بود، یعنی لودویگ فویرباخ، فلسفهٔ استاد را از جنبه‌های عجایب و غرایب پنداره‌گرایی آن خلاص کرد و از صورت همه خداگرایی به صورت خداناگرایی درآورد. در وهلهٔ دوم مارکس آن را یک فلسفهٔ مادیگرا ساخت و به طور دقیقتر ابتدا طبیعت‌گرایی فویرباخ را به صورت مادیگرایی تاریخی و سپس به صورت مادیگرایی فلسفی تعمیم داد. اغلب گفته شده است که هگل فویرباخ را به وجود آورد و فویرباخ مارکس را.»[۲]

می‌گوید این اختلافی که مارکس با هگل پیدا کرد، ابتدا به ساکن و یک مرحله‌ای نبود، دو مرحله‌ای بود. می‌خواهد بگوید یک مرحله را فویرباخ طی کرد و مرحلهٔ

---

۱ و ۲. همان.

۲. همان، ص ۲۴ و ۲۵ .

دوم را مارکس. فویرباخ اساساً یک ماتریالیست بود. قبلاً هم گفتیم فویرباخ جزء پیروان چپگرای هگل است؛ البته پیرو هگل هست، حتی از هگل به «استاد» تعبیر می‌کند ولی الآن بر ما از نظر تاریخی روشن نیست که فویرباخ رسماً هم شاگرد هگل بوده یعنی پای کرسی درس هگل نشسته است یا اینکه نه، اگر می‌گویند شاگرد و استاد، به اعتبار این است که پیرو مکتب او بوده است. معروف است ـ و در این کتاب هم نوشته است ـ که پیروان هگل دو دسته بودند، راستگرایان و چپگرایان، که ظاهراً این به این علت بوده که اینها از ابتدا در دو جناح کرسی هگل می‌نشسته‌اند، آنهایی که در طرف راست کرسی او می‌نشسته‌اند و آنهایی که در طرف چپ کرسی او می‌نشسته‌اند؛ و راه خود هگل همان راه راستگرایان بود. در واقع این چپگرایان بودند که آمدند کمی راهشان را از راه هگل جدا کردند، یعنی با قبول بسیاری از نظریات و فرضیات او، در قسمت دیگری راهشان را جدا کردند.

مرحلهٔ اول را فویرباخ انجام داد که فلسفهٔ خداگرایانهٔ او را تبدیل کرد به فلسفهٔ خداناگرایانه.

دو نوع وحدت وجود، و شباهت نظریهٔ هگل با یکی از آندو

البته قبلاً گفته‌ایم که در باب هگل عده‌ای اساساً مرددند که اصلاً هگل را یک آدم الهی بدانند یا یک آدم مادی؟ هگل از نظر خودش یک مرد الهی است و تصوری که مجموعاً او از خدا دارد با تصوری که خداپرستهای دیگر دارند متفاوت است. [نظریهٔ او] از یک نظر نوعی وحدت وجود است ولی نسبت به وحدت وجودی که عرفای ما دارند یک وحدت وجود ناقص. وحدت وجودی که عرفای ما قائل هستند که خدا را در همه چیز می‌بینند و در همه چیز می‌دانند و هیچ‌چیزی را از خدا جدا نمی‌دانند از راه این است که آنها برای خدا کمال فعلیت و نهایت شدت وجود و لانهایی وجود را قائل هستند. از کمال فعلیت و شدت وجودی که دارد همه چیز پرتوی از اوست و به یک معنا خود اوست، همه چیز شأنی از شؤون اوست، اسمی از اسمهای اوست، نه یک امری که جدا و منفصل از او باشد. اینها خلقت را به معنی منفصل کردن چیزی از چیزی نمی‌دانند، معنای «خلق» را این نمی‌دانند که خدا یک چیزی را از خود جدا کرد و بیرون آورد. به قول یکی از اساتید ما این تخم‌گذاری است نه خلقت؛ اینکه موجودی موجود دیگری را از خود بیرون

بیفکند. حقیقت خلقت هم برمی‌گردد به همان تجلی و ظهور (وَ بِنورِ وَجْهِکَ الَّذی أَضاءَ لَهُ کُلُّ شَیْءٍ) ولی آن، روی کمال فعلیتی است که دارد.

نوع دیگر از وحدت وجود این است که یک شئ به دلیل کمال بی‌فعلیتی و کمال بی‌رنگی و بی‌شکلی و نداشتن هیچ چیزی پذیرای همه چیز می‌شود. چون تعینی از خودش ندارد هر تعینی را می‌پذیرد. ولی آن تعینی که می‌پذیرد، آن را ندارد و می‌پذیرد، که دربارهٔ ـ به قول فلاسفه ـ مادهٔ اولیٰ یا هیولای اولیٰ چنین چیزی است، یعنی حقیقت بی‌تعین مطلق، یعنی قوه و استعداد محض که هیچ فعلیتی ندارد. چون هیچ فعلیتی ندارد همه‌گونه فعلیت را در خود می‌پذیرد.

مسألهٔ همه‌خدایی هگل از قبیل نوع دوم است، چون او در فلسفهٔ خودش تصریح می‌کند که سلسلهٔ مراتب تزها و آنتی‌تزها و این مثلثها که همین طور پیش می‌رود، هر مرتبهٔ قبل در مرتبهٔ بعد وجود دارد و هر مرتبهٔ بعد هم در مرتبهٔ قبل وجود دارد، از باب اینکه هر ناقص در کامل وجود دارد و هر کاملی هم در ناقص وجود دارد، اما «ناقص در کامل وجود دارد» یعنی کامل مرتبهٔ اعلای وجود ناقص است؛ «کامل در ناقص وجود دارد» از باب اینکه ناقص مرتبهٔ ضعیف وجود کامل است. این مثل این است که بگوییم نور ده شمعی در هزار شمعی وجود دارد، یعنی نور هزار شمعی درجهٔ کامل همین است؛ نور هزار شمعی هم در نور ده شمعی وجود دارد، از باب اینکه این درجهٔ ضعیف آن است. حال، او از باب اینکه خدا را یک حقیقتی گرفته است که آن را یک برنهاده و تز فرض کرده که بعد در مقابلش یک آنتی تز قرار داده و بعد در مقابلش سنتز، [معتقد است] اینها از یکدیگر جدا نیستند؛ تز و آنتی‌تز و سنتز مراتب تکامل یکدیگر هستند و بنابراین می‌شود گفت انسان در خدا وجود دارد، می‌شود گفت خدا در انسان وجود دارد؛ می‌شود گفت طبیعت در خدا وجود دارد، یا گفت خدا در طبیعت وجود دارد.

به هر حال این معنای همه‌خدایی [است،] چون برای فلسفهٔ هگل تعبیر «همه‌خدایی» کرده بود. خواستم توضیح بدهم که چرا او را در عین حال وحدت وجودی هم می‌دانند و نوعی وحدت وجود هم برایش قائل هستند.

فویرباخ آمد اساساً منکر وجود خدا شد؛ حال بر چه مبنایی، بعد گفته خواهد شد. پس در این مرحله تا اینجا با هگل فاصله گرفت.

بعد مارکس و امثال او یکی دو قدم جلوتر رفتند و آن مرحلهٔ ماده‌گرایی انسان

است؛ نه فقط خدا را انکار کردند، تاریخ انسان را هم به شکل مادی توجیه کردند و در واقع انسان را هم بالذات و بالطبع یک موجود ماده‌گرا معرفی کردند، که این را بعد می‌خوانیم. در بخش اول تحت عنوان «مادیگرایی فلسفی / ۱. میراث فویرباخ: بشرگرایی خداناگرا» می‌گوید:

«فویرباخ که یکی از بانیان مکتب «بشرگرایی خداناگرا»ست، ابتدا در کتاب **جوهر مسیحیت** (۱۸۴۱) جانشین ساختن فرمانروایی انسان را به جای حکومت پندار هگل آغاز کرده بود. وی اعلام داشته بود که پندار، خدا و دین چیزی جز محصولاتی از انسان نیست. خدا انسان را نیافریده است بلکه انسان خدا را آفریده است و انسان این کار را بدین ترتیب انجام داده است که بهترین چیزهایی را که در خود سراغ دارد یعنی تصورات مربوط به راستی، زیبایی و نیکی ... و غیره را در یک آسمان آرمانی فرافکنده است. پس خدا چیزی جز یک تصویر آرمانی از خود انسان نیست. این همان تصور قدیمی انسان خدایی است.

فویرباخ اضافه می‌کرد که این دروغ اگر تبدیل به یک بت متعدی اندیشهٔ بشر نمی‌شد باز نیم مصیبتی بیش نمی‌بود. لیکن بشر این خدای ساخته و پرداختهٔ خویش را می‌پرستد، فرمان می‌برد، تسلیم می‌شود، فدایش می‌شود و خلاصه در قبال خدا از خود بیگانه می‌شود. انسان مذهبی، به این گونه، چون موجودی فاقد شخصیت جلوه می‌کند. او دیگر به خود تعلق ندارد، تسلیم دیگری شده است و در قبال دیگری از خود بیگانه شده است.

چنین است کشف فویرباخ، یعنی آیین از خودبیگانگی دینی، آیینی که مارکس و انگلس نه فقط با شوق بسیار پذیرا خواهند شد بلکه آن را تکمیل، توسیع و تشریح نیز خواهند کرد.»[۱]

نقش فویرباخ

گفتیم آقای فویرباخ که یکی از پیشکسوتان مارکس است منکر وجود خدا شد، خداناگرا شد ولی خداناگرای انسان‌گرا. در اروپا اساساً نهضتی به وجود آمد، نهضت

---

۱. همان، ص ۲۵ و ۲۶.

انسان‌گرایی به قول خودشان، که اسمها و ترجمه‌های متعدد در زبان فارسی آمده، مانند انسان‌گرایی، انسان‌پرستی. امانیزم به صورتها و شکلهای متعددی طرح شده است. فویرباخ خواست انسان را جانشین خدا کند. اولین کاری که کرد ـ که این کتاب به این صورت تشریح نکرده، در آن مقاله‌ای که در بحث فطرت مدرسهٔ نیکان می‌خواندیم بهتر تشریح شده بود ـ این بود که آمد تحلیلی از ماهیت دین کرد و در واقع خواست ریشهٔ دین را در انسان نشان بدهد، که چطور شد که انسان به دین گرایش پیدا کرد، چرا انسان موجودی به نام «خدا» فرض کرد؟ می‌گوید انسان دارای دو وجود است، یک وجود متعالی و یک وجود منحط؛ عین همین حرفی که ما می‌گوییم که انسان دارای عقل و نفس است، دارای جنبهٔ ملکوتی وناسوتی است (اِنَّ اللهَ خَلَقَ الْاِنسانَ وَ رَکَّبَ فیهِ الْعَقْلَ وَ الشَّهْوَةَ)؛ انسان دارای دو جنبه است: یک جنبه، جنبهٔ عالی متعالی که در آن، جلوه‌های عالی انسان ظهور می‌کند، راستی، زیبایی، شفقت، محبت، امثال اینها. یک جنبهٔ دیگر هم آن جنبهٔ خودگرایانه و حیوانی انسان. بعد می‌گوید انسان در اثر اینکه به علل اجتماعی، یا به هر علت دیگری، آن جنبهٔ منحطش بر او حاکم می‌شود، جنبهٔ عالی خودش را فراموش می‌کند و خیال می‌کند که او فقط همین جنبهٔ منحط است، یعنی در خودش که نگاه می‌کند می‌بیند جز همین جنبهٔ منحط و حیوانی و شهوانی چیز دیگری نیست؛ پس آنها کجا رفت، راستی کجا رفت، درستی کجا رفت، امانت کجا رفت، زیبایی کجا رفت؟ بعد آنها را در یک موجود دیگری فرض می‌کند. خودش مستجمع جمیع این صفات کمالیه بوده، یک موجودی در بیرون وجود خودش که او مستجمع این صفات کمال باشد فرض می‌کند؛ و این معنای «از خود بیگانگی» است، یعنی از آن خود متعالی‌اش بیگانه شد و خود واقعی‌اش را در دیگری فرض کرد. به این ترتیب تصویر خدا، تصور خدا و گرایش به دین به وجود آمد. ولی انسان باید به خود باز آید، به جای آنکه این صفات نیک را در بیرون وجود خودش جستجو کند در خودش جستجو کند.

بعد می‌گوید اگر این از خودبیگانگی به همین جا پایان می‌یافت که انسان فقط این صفات متعالی خودش را در غیر جستجو کرد، مصیبت کاملی نبود، نیم مصیبتی بود؛ بدبختی انسان از اینجا شروع می‌شود که در مقابل این موجودی که خودش خلق و فرض کرده، کرنش و تواضع می‌کند، تسلیم و فدا می‌شود. این دیگر نهایت از خودبیگانگی انسان است، که موجودی را خلق کرده، همان را که خودش خلق

کرده، دارد پرستش می‌کند (أَتَعْبُدونَ ما تَنْحِتونَ) [1]. همان را که خودش فرض کرده و ساخته [پرستش می‌کند.] «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد». آنچه در خودش بوده از بیگانهٔ خودش جستجو می‌کند و آن را پرستش می‌کند.

تا بعد برسیم به دورهٔ خداناگرایی نوین یعنی خداناگرایی مارکس که تفاوتش با این خداناگرایی چیست.

بطلان نظریهٔ فویرباخ

یکی از دلایل بسیار روشن بر پوچی نظریهٔ فویرباخ این است که اگر ریشهٔ گرایش به دین و خداپرستی این باشد که او می‌گوید یعنی اگر این تحلیل روانشناسانه تحلیل درستی باشد باید همیشه منحط ترین و فاسدترین افراد باشند که گرایش به خداپرستی پیدا می‌کنند و افرادی که به آن صفا و پاکی خودشان باقی مانده‌اند [گرایش به دین پیدا نکنند.] ما می‌بینیم افراد بالفطره مختلفند. بعضی افراد به همان صفا و پاکی اوّلی خودشان باقی مانده‌اند و آلوده نیستند. [طبق نظریهٔ او باید] آدمهای شریف و پاک و ناآلوده هرگز گرایش به خداپرستی پیدا نکنند، چون علت روانی در آنها وجود ندارد و این «برون‌فکنی» (به قول اینها) ریشه ندارد؛ در صورتی که قضیه درست برعکس است. قرآن درست برعکس می‌گوید: «هُدیً لِلْمُتَّقین» [2]. عده‌ای سؤال می‌کنند که این آیه یعنی چه؟ (گویی قرآن دارد به این حرف [یعنی نظریهٔ فویرباخ] جواب می‌دهد.) چرا قرآن می‌گوید «هُدیً لِلْمُتَّقین» و حال آنکه قرآن هُدیً لِلْعالَمین است؟ خود قرآن می‌گوید «هُدیً لِلْعالَمین»: اِنْ هُوَ اِلّا ذِکْرٌ لِلْعالَمین [3] (یا ذِکْریٰ لِلْعالَمینَ [4]) پس چرا در عین حال «هُدیً لِلْمُتَّقین»؟ بله، یک وقت سخن این است که قرآن برای چه کسانی آمده است؛ آیا از اوّل، قرآن آمده است برای یک عدهٔ معین نه برای عدهٔ دیگری؟ این یک مسأله است، که قرآن می‌گوید نه، «ذِکْرٌ لِلْعالَمین»؛ یک وقت صحبت این است: آنهایی که این هدایت در آنها عینیت پیدا کرده چه کسانی هستند، آیا هُدیً لِلْفاسِقین یا هُدیً لِلْمُتَّقین آنهایی که تقوا و پاکی دارند؟

---

۱. صافّات / ۹۵.
۲. بقره / ۲.
۳. یوسف / ۱۰۴ و چند آیهٔ دیگر.
۴. انعام / ۹۰.

اتفاقاً بعضی این طور می‌گویند که اگر شما افرادی را می‌بینید متدین و پاک و از اینها جز کار نیک سرنمی‌زند، اینها افرادی هستند که بالذات شریف‌اند، اگر دین هم نمی‌بود اینها شریف بودند. شما به ما افرادی را نشان بدهید که اینها شریرند و دین این شریرها را شریف کرده است. اینها از آن طرف رفته‌اند.

به هر حال نظریهٔ فویرباخ از این جهت باطل است که اگر این طور می‌بود باید هرچه انسان بیشتر سقوط کند بیشتر گرایش به دین پیدا کند، در صورتی که عملاً قضیه بر عکس است، هر چه انسان بیشتر سقوط می‌کند فاصله‌اش [با دین] بیشتر می‌شود. «ثُمَّ کانَ عاقِبَةَ الَّذینَ أَساؤُا السُّوأیٰ أَنْ کَذَّبوا بِآیاتِ اللهِ»[1] (نه أنْ صَدَّقوا بِآیاتِ اللهِ).

علاوه بر این، این جناب برای انسان اصالتی قائل شده که مادیینِ بعد دیگر نتوانسته‌اند قائل بشوند، لذا مارکس و دیگران قبول ندارند. اینکه «انسان دارای دو وجود است، یک وجود متعالی و یک وجود منحط» خودش اقرار به نوعی اصالت فطرت در انسان است که انسان بالفطره نیمی از وجودش نیک است و نیمی بد. از او باید پرسید اصلاً ریشهٔ این نیکی چیست؟ مگر چه چیز در انسان وجود دارد که او علیرغم گرایشهای خودخواهانه و طبیعی و مادی [نیمی از وجودش نیک است؟] آخر تو خدا را که منکر می‌شوی، قهراً انسان را هم به صورت یک موجود غیرمادی نمی‌توانی قائل باشی، در حالی که برای انسان یک وجود نیمه‌خدایی قائل هستی. بنابراین اگر انسان در نیمی از وجود خودش ماده را می‌بیند و در نیم دیگر خودش را غیرمادی می‌بیند، حق دارد در جهان بزرگ هم همین طور قائل باشد، یعنی خودش را نمونه‌ای از جهان بزرگ بداند. وقتی که انسان نیمی از وجود خودش را وابسته به ماده و طبیعت و نیم دیگر را نه از این سنخ بلکه از سنخ دیگر و نه وابسته به ماده بلکه وابسته به یک سلسله امور دیگر می‌بیند:

نیمه در غیبیم نیمه در شهود　　　سخت در خوابیم و بیداریم ما

چه دلیلی دارد که اصلاً انسان جهان را اینچنین تصویر نکند و خودش را نمونه‌ای از جهان نبیند؟ بعد می‌گوید پس جهان هم این طور است؛ صفحه‌ای از جهان، مادی است و صفحه‌ای معنوی، همان‌طور که ویلیام جیمز می‌گوید: چنانکه غرایزی ما را به

---

۱. روم / ۱۰.

ماده و طبیعت وابسته می‌کند، یک سلسله غرایز دیگر هم هست که می‌بینیم ما را به جای دیگر وابسته کرده است. همان طور که یک پیوندی است میان ما و ماده و طبیعت، آن غرایزی هم که با حسابهای مادی جور در نمی‌آید پیوندهایی است که می‌بینیم ما را به جای دیگری مرتبط کرده است.

بعد ما به حرف خود مارکس می‌رسیم، ببینیم مارکس و دیگران مادیگرایی فویرباخ را به چه شکلی درآوردند، یعنی چه تصرفی در آن کردند؟

۵

ریشه‌های فکری فلسفهٔ مارکس

«از اینجا به بعد مارکس و انگلس از فویرباخ فرا می‌گذرند و کار دگرگونی اندیشهٔ هگل را به انجام می‌رسانند. در واقع فویرباخ در حد طبیعت‌گرایی محدود مانده بود و در برابر مادیگرایی یعنی ادامهٔ منطقی آیین خود عقب می‌نشست زیرا چنانکه انگلس گفته است وی فقط مادیگرایی جامد بی‌روح «سطحی» و «مبتذل» قرن هجدهم رامی‌شناخت. مارکس و انگلس یک مادیگرایی نوین جدلی و تحول‌گرا جایگزین مکتب پیشین می‌کنند که پس از ریشه گرفتن از اندیشهٔ هگل به عقاید داروین خواهد پیوست. این موضوع چنان حقیقت دارد که کتاب **سرمایه** به نام داروین اهدا خواهد شد.»[1]

تا اینجا بحث از استفاده‌هایی بود که مارکس از هگل و فویرباخ کرده بود و فویرباخ هم از هگل استفاده کرده بود و از او به قول اینها فراگذشته بود. از این به بعد، بحث باز دربارهٔ نقش خاص مارکس است که مارکس چه گام دیگری برمی‌دارد غیر ازگامهایی که فویرباخ در زمینهٔ مادیگرایی برداشته، چون اکنون بحث ما در فلسفهٔ

---

۱. **مارکس و مارکسیسم**، ص ۲۸ .

مادی مارکس است، یعنی بحث دربارهٔ ماتریالیسم مارکس است. می‌گوید که فویرباخ برخلاف هگل یک نفر ماده‌گرا بود. اینجا از او تعبیر می‌کند به «طبیعت‌گرا» در مقابل «ماده‌گرا»، در صورتی که این که در مقابل «ماتریالیست» «ناتورالیست» می‌گویند، ایندو فرق چندانی ندارند و خودش هم بعد تعبیر را عوض می‌کند. اول می‌گوید که فویرباخ طبیعت‌گرا بود نه مادیگرا. بعد خوب توضیح می‌دهد که مقصود این است که فویرباخ یک مادیگرای جامد بود ولی مارکس یک مادیگرای تحول‌گرا. انگلس هم همین مطلب را گفته است که مادیگرایی فویرباخ یک مادیگرایی سطحی و بی‌روح و جامد و مبتذل بود. حال آقای مارکس چه کرد که این مادیگرایی بی‌روح و سطحی و مبتذل و جامد را متحول کرد و به صورت مادیگرایی متحول و دینامیک و خودرو تغییر داد، کارش همین بود که آن را با اندیشهٔ منطقی هگل، با دیالکتیک هگل پیوند داد، همین سخن معروفی که همه می‌گویند ـ و استالین هم در کتاب **ماتریالیسم دیالکتیک** به این حرف تصریح می‌کند ـ که قبل از مارکس ماتریالیسم وجود داشت اما یک ماتریالیسم بی‌روح و جامد و مبتذل؛ مقصودش این است که با یک منطقِ به قول اینها متافیزیکی، با منطق ساکن و جامد. و قبل از مارکس باز منطق دیالکتیک، منطق دینامیک وجود داشت که منطق هگل بود ولی بر اساس فلسفهٔ ایده‌آلیستی به قول اینها. کاری که مارکس کرد این بود که از هگل منطق را گرفت، به تعبیر استالین پوستهٔ ایده‌آلیستی‌اش را دور انداخت و از مادیگرایی‌ای که قبل از او بود ـ مخصوصاً مادیگرایی فویرباخ ـ مادیگرایی‌اش راگرفت و آن پوستهٔ منطقی جامدش را دور انداخت. پس چیزی از این گرفت و چیزی از آن، و چیزی از آن دور انداخت و چیزی از این، و در نتیجه یک مکتب جدید و یک نوزاد جدید به وجود آمد به نام «ماتریالیسم دیالکتیک» یعنی مادیگرایی دیالکتیکی، تحولی.

پس پیش‌افتادنش از فویرباخ به این صورت بود که آن ماتریالیسم جامد را تبدیل به یک ماتریالیسم تحول‌گرا کرد. البته در اینجا از دو جا مایه گرفت. معمولاً می‌گویند مایهٔ اولی را از هگل گرفت (و درست هم همین است)، این تحول‌گرایی را از منطق هگل گرفت. ولی مقارن با این که افکار مارکس داشت منتشر می‌شد افکار داروین در باب تکامل منتشر شد، چون گویا تبدل انواع داروین در ۱۸۵۸ منتشر می‌شود، مقارن همان سالها **مانیفست** اینها منتشر شد. [انتشار آن] دو سه سال بعد از **مانیفست** ولی چند سال قبل از کتاب **سرمایه** بود. این داروینیسم و اصل تکاملی که

داروین اعلام کرد، این هم یک مایهٔ دیگری برای تحول‌گرایی مارکس و تأییدی برای مکتب اینها بود.

بعد می‌گوید:

«مادیگرایی و تحول: آوردهٔ داروین و انگلس.

پس منظور از این مادیگرایی جدلی و تحول‌گرا که لنین و جانشینان وی به حق آن را یکی از نکات اصلی مکتب مارکس دانسته‌اند (یعنی همان ماتریالیسم دیالکتیک) چیست؟ اساساً این که جدل هگل که در زمینهٔ پندارەها قرار داشت (یعنی آن یک دیالکتیک ایده آلیستی بود) باید به زمینهٔ تحول موجودات و انواع منتقل شود (یعنی جنبهٔ مادی به خودش بگیرد). بدین ترتیب تمامی عالم چون ماده‌ای جلوه می‌کند که در حال «شدن جاودانی» است همچون یک «تناسل خودرو»ی عظیمی که البته مسالمت آمیز نیست، بلکه ناشی از فعل و انفعالات درونی مرگ و تجدید حیات، آنتی‌تز و سنتز، مبارزات و انتخاب تدریجی انواع است که رفته‌رفته انسان و شعور از آن ظهور می‌کند. در چنین نمایی است که کمونیسم در تاریخ جهان جای می‌گیرد. در ضمیمهٔ دوم، شمارهٔ ۷، به متنی از انگلس می‌توان دسترسی یافت که اگرچه چندان معروف نیست لیکن در این مورد بسیار گویاست. حال این توضیح باقی است که چرا و چگونه این دگردیسی عظیم در جهت خوش‌بینانهٔ یک صعود دائمی انجام می‌شود.»[۱]

این مکتب ماتریالیسم دیالکتیک بر اصل اصالت ماده که ماتریالیسم است که آن جنبهٔ فلسفی یعنی هستهٔ فلسفی این فکر است و [بر] طرز تفکر دیالکتیکی یعنی بر اصل حرکت و اصل تضاد [استوار است.] ایندو دو اصلِ اوّلی این مکتب است. در اینجا توضیحی باید بدهم، بعد هم باز به آن خواهیم رسید، قبلاً هم گفته‌ام.

توجیه جهان از راه دلیل و نه علیت در فلسفهٔ هگل

یک نکته‌ای که حتی این کتاب هم این را ذکر نکرده ولی نکتهٔ خیلی دقیقی است

۱. همان. [مطالب داخل پرانتز از استاد است.]

و باید به آن توجه کرد این است: گفتیم که هگل خودش یک آدم ماتریالیست نبوده و بلکه او الهی بوده ولی مکتب الهی او یک نوع مکتب الهی خاص است که بعضی او را آن‌طور که خودش خودش را الهی می‌داند الهی می‌دانند و بعضی او را الهی نمی‌دانند؛ ولی در مجموع الهی است. یک نکتهٔ خیلی اساسی در فلسفهٔ هگل که اصلاً مبنا و ریشهٔ فلسفهٔ هگل است این است. (این نکته در کتاب **فلسفهٔ هگل** توضیح داده شده، خوب هم توضیح داده شده است.) هگل فلسفهٔ خودش را از یک نقطه شروع کرد و آن نقطه این است: می‌گوید که فلاسفه همیشه به دنبال علت رفته‌اند و خدا را هم وقتی خواسته‌اند اثبات کنند به عنوان «علةالعلل» و «علت نخستین» خواسته‌اند اثبات کنند. بعد هم ایراد می‌گیرد که نه، ما اگر بخواهیم خدا را به [عنوان] علت نخستین و علةالعلل اثبات کنیم دچار اشکال می‌شویم، چون سؤال در خود علت نخستین می آید که چرا علت نخستین علت نخستین شده؛ که این را ما در **علل گرایش به مادیگری** طرح کرده‌ایم. می‌گوید ـ که این هم باز یک ریشه‌ای در افکار فلاسفهٔ قبلی دارد ـ اصل علیت اصلی است که تقریباً محسوس است، یعنی انسان همین‌قدر می‌داند اصل علیت وجود دارد اما نمی‌تواند منطقاً آن را ثابت کند که چرا وجود دارد. مثلاً ما می‌گوییم آب در صد درجه حرارت تبدیل به بخار می‌شود و در صفر درجه حرارت تبدیل به یخ می‌شود؛ یعنی صد درجه حرارت را علت بخار شدن، و صفر درجه حرارت را علت یخ بستن آب می‌دانیم. می‌گوید اگر از ما بپرسند چرا اینچنین است که آب در صد درجه باید تبدیل به بخار بشود و در صفر درجه تبدیل به یخ، می‌گوییم این را دیگر ما نمی‌توانیم برایش دلیل بیاوریم چون ما می‌بینیم این‌طور هست. اگر اتفاقاً عکس این می‌بود یعنی همیشه آب در صد درجه حرارت تبدیل به یخ می‌شد و در صفر درجه تبدیل به بخار می‌شد، باز همین‌طور بود که هست؛ یعنی عقل ما نمی‌گوید منطقاً باید اینچنین باشد. اینچنین هست اما عقل نمی‌تواند بفهمد که منطقاً هم باید اینچنین باشد یعنی خلافش محال است. ولی یک باب دیگر ما داریم و آن باب دلیل است نه باب علت؛ یعنی یک چیز دلیل برای چیز دیگر است نه علت برای چیز دیگر. آنجاست که استنتاج می‌شود؛ یعنی آنجا که ذهن چیزی را از چیز دیگر نتیجه‌گیری می‌کند. مثل این که شما می‌گویید که زاویهٔ الف مساوی است با زاویهٔ ب، زاویهٔ ب مساوی است با زاویهٔ ج، پس زاویهٔ الف مساوی است با زاویهٔ ج. این «پس ...» یک استنتاج منطقی و قطعی است؛ یعنی ذهن می‌فهمد

که غیر از این نمی‌شود، نه این که ما چون در خارج این‌طور دیده‌ایم می‌گوییم این‌طور است. مثل این که اگر سه نفر هم‌قد باشند می‌گوییم آقای «الف» قدش برابر است با آقای «ب»، آقای «ب» هم برابر است با آقای «ج» و آقای «الف» هم باز با آقای «ج» دیده‌ایم برابر است. نه، این یک امری است منطقی؛ یعنی می‌گوییم اگر «الف» برابر باشد با «ب» و «ب» برابر باشد با «ج»، امکان ندارد که «الف» برابر نباشد با «ج»؛ یعنی منطقاً جز این نمی‌شود. این را می‌گوییم «ضرورت منطقی».

پس می‌گوید در باب «علیت» هیچ ضرورت عقلی وجود ندارد، ولی در باب «دلیل» ضرورت منطقی و ضرورت عقلی وجود دارد. هگل تمام فلسفه‌اش با این اصل شروع می‌شود و با همین اصل ادامه پیدا می‌کند، چون فلسفهٔ او فلسفه‌ای است که در آن عقل و عین و ذهن و خارج یکی هستند؛ یعنی می‌گوید هر چه که من در ذهن استدلال می‌کنم همان چیزی است که در خارج هم همان است، چیز دیگری نیست. آن وقت دیالکتیک خودش را از هستی شروع می‌کند، بعد با یک نوع استدلال [نیستی را نتیجه می‌گیرد.] البته استدلالش غلط است. می‌گوید هستی را اگر مطلق بگیریم مساوی است با نیستی؛ یعنی هستی بدون این که به چیزی تعلق داشته باشد برابر است با نیستی. پس هستی نیست، یا هستی نیستی است. می‌گوید منطقاً این‌طور است، منطقاً عقل استنتاج می‌کند نیستی را از هستی به طور مطلق. همین قدر که نیستی از هستی نتیجه شد، این برابر می‌شود با «شدن»؛ یعنی «شدن» عبارت است از جمع هستی و نیستی. این یک نوع نتیجه‌گیری منطقی است که منطقاً نیستی از هستی نتیجه می‌شود و «شدن» از ایندو با یکدیگر نتیجه می‌شود. این مخصوص ذهن نیست. ذهن و عین هر دو یکی است. در عین هم همین‌طور است. هستی به طور جدا از نیستی وجود ندارد؛ نیستی جدا از هستی وجود ندارد. هستیِ با نیستی وجود دارد که «شدن» است. بعد باز از «شدن»، چیز دیگر نتیجه می‌شود، از آن، چیز دیگر نتیجه می‌شود، ... ولی این نتیجه‌شدن‌ها نه به معنای علت و معلول است؛ به معنای این است که نتیجه از دلیل برمی‌خیزد؛ آن‌طوری که شما در علوم کار می‌کنید. او می‌گوید عیناً آن کاری که شما در علوم می‌کنید همان جریان طبیعت است. آنچه که در علوم، عقل شما استنتاج می‌کند آن همان جریان طبیعت است و طبیعت همان جریانی است که ذهن در علوم استنتاج می‌کند، چیز دیگری نیست.

منتها این دستگاهی که هگل از یک مقولات ساده به قول خودش ساخته است،

از هستی شروع می‌شود، هستی و نیستی و بعد شدن، بعد کم کم به مقولات پیچیده‌تر می‌رسد و باز از هر مقولهٔ پیچیده‌تر مقولهٔ دیگری استنتاج می‌شود و باز مقولهٔ مرکبی و باز از آنها مقولهٔ دیگری، بعد مثل یک درخت پرشاخه‌ای می‌شود؛ یک تنه‌ای دارد، از یک جایش شاخه‌ای جوانه می‌زند، باز یک رشته پیدا می‌کند، از آنجا یک رشتهٔ دیگر؛ که جدول مقولات هگل را که کشیده‌اند درست مثل یک درخت چنار خیلی بزرگی است که شاخه‌های خیلی زیادی داشته باشد و از هر شاخه‌اش هم شاخه‌ای پیدا بشود. در نهایت امر آن که کامل‌ترین مقولات است آن را می‌گوید مقولهٔ روح مطلق یا خدا. خدا از نظر او علة‌العلل نیست، بلکه به یک معنا غایة‌الغایات است، یعنی به معنای این است که همهٔ نتیجه‌ها به او منتهی می‌شود. او به چنین شکلی فرض کرده است.

حال در منطق هگل آیا ما می‌توانیم این دستگاه منطقی او را به ماوراء خودش هم نسبت بدهیم، یعنی مثلاً بگوییم هستی که در ذات خودش نیست پس هستی نیست؛ هستی نیستی است. «هستی نیستی است» مساوی است با «شدن». بعد بگوییم چه علتی سبب شد اینچنین بشود؟ این دیگر علتی ندارد؛ این ذاتی است. فلاسفهٔ ما هم همیشه می‌گویند: «الذاتی لا یُعَلَّل» اگر چیزی ذاتی بود انسان دنبال علتش نمی‌رود. اگر شما گفتید که «الف» مساوی با «ب» است و «ب» مساوی با «ج»، پس لازمهٔ ذاتش این است که «الف» مساوی با «ج» باشد و نمی‌توانید بگویید چه کسی «الف» را با «ج» برابر کرده است. یا مثل این است که اگر مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است شما نمی‌توانید بگویید که چه کسی مجموع زوایای مثلث را ۱۸۰ درجه کرده است. نه، اگر مثلثی وجود داشته باشد لازمهٔ ذاتش این است. یا مثل این که ما می‌گوییم عدد ۴ جفت است. «عدد ۴ جفت است» با این که «آب گرم است» خیلی فرق می‌کند. این که آب گرم است، آب در ذات خود گرم نیست، به سبب علتی گرم شده، ولی ۴ جفت است، نمی‌تواند جفت نباشد. می‌تواند ۴ وجود نداشته باشد، اما اگر ۴ وجود داشته باشد نمی‌تواند جفت نباشد که بعد علتی بیاید آن را جفت کند. فلاسفهٔ ما می‌گویند هرجا که پای ضرورت در کار بیاید مناط استغناء بی‌نیازی از علت است. امتناع هم مناط بی‌نیازی از علت است. امکان مناط نیازمندی به علت است. تا پای امکان در کار نباشد نیازمندی به علت نیست. حال ما اگر فلسفهٔ هگل را به این شکل بپذیریم و به ایرادها و اشکالات اولیه‌اش کاری نداشته باشیم، دیگر نمی‌توانیم به فلسفهٔ هگل ایراد

بگیریم، بگوییم این دستگاه دیالکتیک که از اول تا آخر به شکل استنتاج کار کرده، آن علتی که این دستگاه را به حرکت و جریان درآورده چیست؟ بدیهی است که آن، صورت منطقی است؛ آن علتی ندارد. این است که خدا در درون این دستگاه قرار می‌گیرد و خدا به عقیدهٔ او خدا هم هست بدون این که به عنوان علت اشیاء و علةالعلل باشد. پس فلسفهٔ هگل این ضرورت استنتاجها را از کجا دارد؟ از همان جنبهٔ عقلی بودنش، منتها عقل و عین را هم یکی می‌داند.

استفادهٔ غلط از فلسفهٔ هگل

حال این، نکتهٔ خیلی اساسی است: آقایان آمدند منطق هگل و فلسفهٔ هگل را به قول خودشان از جنبهٔ ایده‌آلیستی خارج کردند و به آن جنبهٔ عینی و مادی دادند؛ یعنی می‌گویند مسأله این نیست که صرفاً ذهن استنتاج می‌کند، عین هم همان طور عمل می‌کند، یعنی عین هم استنتاج می‌کند. آنها اصلاً معتقدند که عین هم استنتاج می‌کند، چون برای ذهن هیچ اصالتی قائل نیستند. آمدند این دیالکتیک را از عالم ذهن و از وحدت عین و ذهن هر دو بیرون آوردند و آن را با عالم خارج تطبیق دادند. پس آن جنبهٔ ذهنی‌اش را از آن گرفتند، آوردند به عالم خارج. حالا که آوردند به عالم خارج، یک چیز که از لوازم ذهنی بودن بود، آن را نمی‌خواهند از آن جدا کنند چون حیفشان می آید آن را از آن بگیرند و آن ضرورت نتیجه شدن هر مقوله‌ای از مقولهٔ دیگر است. آن ضرورتِ نتیجه شدن مقوله‌ای از مقولهٔ دیگر خاصیت جنبهٔ عقلی بودن فلسفهٔ هگل بود. یا ما باید فلسفهٔ هگل را از اول نپذیریم ـ که اگر نپذیریم این جنبه‌اش را هم دیگر نمی توانیم بپذیریم ـ و یا اگر بپذیریم باید جنبهٔ عقلی بودنش را هم بپذیریم. آن وقت ایندو را تفکیک کردند: جنبهٔ عقلی بودنش را از آن گرفتند، ولی این ضرورت منطقی را، یعنی این که هر مقوله‌ای بالضروره از مقولهٔ دیگر استنتاج می‌شود، باقی گذاشتند.

از این آقایان می‌پرسیم هگل که این نتیجه‌شدن هر مقوله‌ای از مقولهٔ دیگر را از باب علیت نمی‌دانست، علیت را کنار گذاشته بود، همان استنتاج را به جای علیت نشانده بود، آیا شما هم در ماده می‌گویید علیت نیست؟ شما که باز آمدید سراغ علیت! حالا که آمدید سراغ علیت، پس تمام آن حسابها بهم خورد. آن وقت تمام حرفهای شما که می‌گویید پس ماده خودش خودش را تفسیر می‌کند، ماده خودش

خودش را توضیح می‌دهد، ماده خودش خودش را خلق می‌کند (اینها تعبیراتی است که می‌گویند)، دیگر امکان ندارد، چون شما دوباره آمدید سراغ اصل علیت، همین قدر که آمدید سراغ اصل علیت، دیگر از آن ضرورتهای هگلی کوچکترین نشانه‌ای باقی نیست. بعد باید توضیح بدهید. در خود همین کتاب هم در یک جا می‌گوید به یک مرحله می‌رسد که اینها نتوانسته‌اند توضیح بدهند و نمی‌توانند توضیح بدهند. وقتی ما می‌آییم در ماده، دیگر آن مسألهٔ ذهن و این حرفها نیست که عقل می‌گوید هستی مساوی است با نیستی. این است که در طبیعت، «شدن» وجود دارد. به قول شما «شدن» در طبیعت لازمهٔ ترکیب هستی و نیستی است. قبول هم کردید. اولاً ما می‌گوییم این که هستی با نیستی ترکیب شده یعنی چه؟ یعنی نیستی نتیجه می‌شود از هستی؟ چگونه نتیجه می‌شود؟ چرا یک هستی به نیستی منتهی می‌شود؟ به چه دلیل؟ یعنی این ترکیب چرا صورت می‌گیرد؟ چون مسألهٔ استنتاج که نیست، مسألهٔ علیت است. شما می‌گویید از ترکیب اینها تازه «شدن» به وجود می‌آید. بسیار خوب، شدن به وجود می‌آید. نفس این «شدن» یک وجودی است، یک موجودی است. خودش اول بحث است که آیا این موجود در وجود خودش [نیازمند به علت است یا نه؟] «شدن» یعنی حرکت. تازه باز بحث حرکت [مطرح می‌شود.] حرکت یک امر عینی خالص می‌شود نه یک امر ذهنی. همین قدر که یک امر عینی شد دوباره همهٔ حرفهای فلاسفهٔ قبل از هگل از نو پیدامی‌شود که آیا حرکت نیازمند به محرک هست یا نیازمند به محرک نیست؟ یعنی باز ما برگشتیم به دورهٔ قبل از هگل. پس هیچ کاری اساساً انجام نداد. این که اینها خیال کردند اگر این دستگاه دیالکتیک را به کار بیندازند دیگر اساساً ماده نیازی به توجیه ماورائی ندارد، همهٔ اشتباهات از این است که [آن را به شکل نادرست] از هگل گرفته‌اند. از هگل که گرفتند، قسمتی از آن را که مربوط به کار هگل بوده دور ریختند، قسمت دیگرش را باقی گذاشته‌اند؛ درصورتی که این قسمت لازمهٔ آن قسمت بوده؛ یعنی اگر ما فلسفهٔ هگل را صحیح ندانیم ـ که صحیح نمی‌دانیم ـ نمی‌توانیم آن نیمه‌اش را دور بریزیم، نیمهٔ دیگرش را باقی بگذاریم. جزو دور ریختنی‌هایی که لازم بوده [دور ریخته شود] همان ضرورت منطقی استنتاجهاست. دیگر ضرورت استنتاجی نیست. وقتی ضرورت استنتاج نباشد، اصل علت و معلول است. وقتی اصل علت و معلول باشد سؤال از علت همیشه در جای خودش هست.

این، نکته‌ای است که خیلی باید به آن توجه کرد و ما باز هم دربارهٔ ایـن نکـته توضیح می‌دهیم. مکرر دربارهٔ این نکته توضیح می‌دهیم، چون نکـته‌ای است کـه حتی مارکسیستها خودشان هم متوجه نیستند یعنی نمی‌دانند که اساساً این سیر فکری مارکسیسم از کجا آمد که به اینجا رسید؟ چرا به اینجا رسید؟ یکمرتبه می‌گوید اگر دیالکتیک هست پس این دیگر نیاز به توجیه ماورائی ندارد. چرا؟ اینها در چرایش درمانده‌اند. این که در چرایش در مانده‌اند علتش این است: این [مـطلب] از هگـل گرفته شده. هگل که این حرف را زده، گو این که مبنایش غلط بوده، ولی بر اساس مبنایش این حرف، حرف منطقی بوده. اما شما که آن مـبنا را بـهم ریـخته و نـفی کرده‌اید، دیگر نمی‌توانید بنا را قبول کنید. این «بنا» روی آن «مبنا» درست است ولی با خراب شدن آن مبنا این بنا دیگر به هیچ شکل نمی‌تواند درست باشد. بعد دربارهٔ این هم باز ما توضیح می‌دهیم. این، یک مطلب بود راجع به این دو اصل ابتدایی که خیلی به اختصار گذراندیم، اصل حرکت و اصل تضاد، که می‌گویند ماده در حرکت است و این حرکت لازمهٔ تضاد درونی ماده است. بسیار خوب، لازمهٔ تضاد درونی ماده است، پس حرکت ناشی از تضاد است. تضاد هم شما می‌گویید به این شکل است که هر ضدی از ضد دیگر نتیجه می‌شود و بیرون می‌آید. هگـل مـی‌گفت «نـتیجه می‌شود» مثل یک امر ذهنی که نتیجه می‌شود، ولی شما می‌گویید در «عین» بدون این که بابْ آن باب باشد، در عالم اعیان ضدی از ضدی متولد می‌شود. گیرم ما بگوییم حرکت ناشی از تضاد است یعنی از تولد ضدی از ضد دیگر. خوب، اول بحث است. تولد ضدی از ضد دیگر. اولاً که این با علم هم جور در نمی‌آید. در علم اینچنین نیست که تمام جریانها با این وسیله قابل توجیه باشد که همیشه از شئ ضدش بیرون می‌آید. امروزه طبیعی‌دان‌ها این [نظر] را رد کرده‌اند و حرف دیگری مطرح است. به فرض هم که ما این اصل را قبول کنیم، آقای هگل یک حرف می‌زند، [شما حرف دیگر.] آقای هگل می‌گوید حرکت ناشی از تضاد است و هر ضدی از ضـد قـبلی خودش نتیجه می‌شود، انتزاع می‌شود، مثل این که زوجیت از اربعه انتزاع می‌شود. در امور ذهنی از این حرفها خیلی می‌شود گفت. ولی شما می‌گویید نه، مسألهٔ انتزاع در کار نیست؛ می‌خواهید بگویید ضدی از ضد دیگر بیرون می‌آید. پس نبوده و بیرون آمده؛ یعنی یک حادثی از حادثهاست، یک حرکتی است که نیاز به محرک دارد، یک حادثی است که نیاز به محدث دارد. چرا این دستگاه بـی‌نیاز است از مـاوراء

خودش؟ تولد یک فرزند از پدر را که شما نمی‌توانید بگویید که لازمهٔ ذاتی است، مثل زوج بودن اربعه و مثل ۱۸۰ درجه بودن مجموع زوایای مثلث، چون اینها مفاهیم انتزاعی است؛ یعنی ما یک مثلث نداریم که یک ۱۸۰ درجه از آن متولد شده باشد، آن وجودی جدا از این داشته باشد. برای همین، ذهن ۱۸۰ درجه را انتزاع می‌کند. در امور ذهنی این حرفها می‌آید ولی در امور عینی که نمی‌آید! ما در امور عینی که نمی‌توانیم بگوییم یک بچه‌ای از یک مادری متولد شد ولی بی‌جهت، بدون علت متولد شد. بدون علت [که نمی‌شود،] چون اینجا اصل علیت [در کار] است. باید شما قائل به علیت بشوید. ممکن است شما بگویید خود همان مادر علت است برای این فرزند. خوب، این همان بحث علیت است که آیا آن ماده‌ای که از مادهٔ دیگر متولد می‌شود، ماده‌ای که از آن متولد شده برای تولد این کافی است، یا آن فقط علت مادی و علت قابلی است، علت فاعلی و علت ماورائی می‌خواهد؟ پس ما برگشتیم به همان حرفهای اول. این راجع به این دو اصل.

اینها اصل سومی دارند. اصل سوم اصل تکامل است. از تضاد، حرکت ناشی می‌شود ولی نه حرکت یکنواخت، یک حرکت متکامل و متصاعد. هگل نیز تا حدی به اصل تکامل توجه کرده است چون او هم مدعی است که مقولات که هر کدام از دیگری استنتاج می‌شود، به سوی [مقولهٔ] پیچیده‌تر و کاملتر می‌رود، یعنی از بسیط به سوی مرکب و از ناقص به سوی کامل می‌رود، چون به صورت تز و آنتی‌تز و سنتز که می‌آید، از ترکیب تز و آنتی‌تز، سنتز به وجود می‌آید که قهراً کاملتر است. خود آن سنتز به نوبهٔ خودش باز تز می‌شود و آنتی‌تزی دارد و سنتزی که در مرحلهٔ عالیتر است. او هم به تکامل قائل است.

راههای گریز از پوچی‌گرایی و یأس فلسفی

یک مسألهٔ بسیار مهم که درگذشته هم اشاره‌ای به آن داشتیم و حالا باز به شکل دیگری آن را تکرار می‌کنیم این است: اینجا یک کلمه‌ای دارد که ببینیم اینها چگونه با این اصل، با این مادیت جدلی، مسألهٔ صعود تکاملی را توجیه می‌کنند و خوش‌بینی را از کجا کسب می‌کنند؟ یک چنین کلمه‌ای دارد: «خوش‌بینی». یکی از آن نقاط ضعفی که همیشه به ماتریالیسم گرفته شده، این است که ماتریالیسم در نهایت امر به بیهوده‌گرایی و پوچی‌گرایی منتهی می‌شود، نیهیلیسم؛ یعنی یک امتیاز که برای

مکتب الهی قائل هستند این است که در مکتب الهی هیچ چیزی بلاغایت نیست و جهان غایت دارد، غایت جاودانه دارد. نهایت درجهٔ [ماتریالیسم] نیستی [است،] چون اگر هستیها همه به نیستی مطلق منتهی شود آخرش پوچی است، یعنی این مسأله مطرح می‌شود که پس هستی برای چیست؟ برای نیستی. هستی که بخواهد برای نیستی باشد آخرش پوچی است؛ همین موج پوچی‌گرایی که در دنیا پیدا شده. اینها یک راه توجیهی از نظر خودشان پیدا کرده‌اند که با این راه توجیه می‌خواهند خود را از این پوچی‌گرایی و از آن یأس فلسفی ـ که همیشه فلسفه‌های مادی منجر به یأس و خودکشی و بدبینی می‌شود ـ نجات بدهند. راه نجاتی که پیدا کرده‌اند دو ریشه دارد. یک ریشه در انسان‌گرایی دارد. ریشهٔ انسان‌گرایی‌اش همان بود که از فویرباخ شروع می‌شد. ریشهٔ دیگری در اصل سوم دیالکتیک دارد که اصل تکامل باشد.

۱. انسان‌گرایی

اما آن ریشه‌ای که در انسان‌گرایی دارد ـ که این دیگر امروز یک حرف رایجی شده و حتی در این مقالاتی هم که عده‌ای در جراید و مجلات می‌نویسند خیلی روی این قضیه تکیه می‌کنند ـ این است که درست است که فرد فانی است ولی نوع باقی است. فرد فانی است، من فانی هستم، من نیست می‌شوم، ولی نوع انسان که باقی است. چه مانعی دارد که غایت فعالیتهای انسان نوع باشد بدون این که کوچکترین تماسی با فرد داشته باشد. [اینکه غایت فعالیتهای انسان] نوع باشد معنایش این است که صد در صد دیگری باشد. اینکه «وقتی من خودم نباشم مجموع افراد دیگر هستند» معنایش این است که من نباشم، افراد دیگر، منتها وقتی بگوییم کل افراد دیگر، این می‌شود نوع. راجع به این که اصلاً برای بشر چنین چیزی امکان دارد که با توجه به نیستی مطلق خودش، با توجه به این که از این کارش به هیچ نحو چیزی به او برنمی‌گردد، [کاری را انجام دهد؟] آیا چنین چیزی ممکن است؟ یعنی آیا امکان دارد انسان از دایرهٔ من، ولو منِ عالی خودش، منِ متعالی خودش، پا بیرون بگذارد؟انسان عاشق چیزی باشد که آن چیز به هیچ نحو به او ارتباط پیدا نمی‌کند؛ چنین چیزی اصلاً امکان دارد یا نه؟ عده‌ای این امر را ممکن دانسته‌اند و عده‌ای غیرممکن ولی بعد برای آن توجیهی ساخته‌اند.

توجیهش هم در واقع یک توجیه مضحک است اگرچه مورد قبول این

روشنفکرهای زمان ما هست، و آن این است که می‌گویند درست است، انسان نمی‌تواند نسبت به کاری که پای «من» در آن کار نباشد شور و نشاطی داشته باشد، ولی هرکس دو من دارد: منِ فردی و منِ کلی و فرهنگی. الآن من که در اینجا هستم دو من در اینجا وجود دارد: یکی من به عنوان یک فرد، یعنی زید پسر عمرو با این مشخصات: قد چند سانتیمتر، رنگ چنین، پدر فلان کس، مادر فلان شخص. اینها البته فانی است. ولی در عین حال با وجود من، انسان هم که این کلی است در من وجود پیدا کرده. آیا نمی‌گویند کلی طبیعی در خارج وجود دارد؟ من ضمن این که یک فرد هستم، انسان به عنوان آن انسان کلی هم هستم. پس من واقعاً دو وجدان دارم، دو من دارم: یک من فردی و یک من انسانی. حال، اخلاق یا تعالی انسانیت و تسفل انسانیت دایر مدار این است: هر کاری که من برای منِ فردی بکنم آن کار ضداخلاقی است یا لااقل غیراخلاقی، و هر کاری که من برای من کلی خودم بکنم آن کار اخلاقی است. می‌گویند ما نگفتیم تو کار برای من نکن. آنچه مذهب از طریق خدا وارد می‌شد و می‌گفت کار را برای خدا بکن نه برای من، کار را برای خدا بکن تا انسانی باشد، این آمده کانالی درست کرده، می‌گوید نه، کار را برای من بکن، باز می‌شود انسانی؛ اما برای کدام من؟ منِ کلی نه منِ فردی. تو دو من داری، دو وجدان داری: یک وجدان فردی و یک وجدان کلی انسانی. تو کار را برای آن منی که در وجدان کلی انسانی تو هست انجام بده. انسان متعالی، انسان مترقی کارها را برای انسان می‌کند نه برای فرد، و در واقع برای من انسانی‌اش می‌کند نه برای من فردی. این، یک راه و یک توجیه است که مخصوصاً بعضی از این اگزیستانسیالیستها مثل هایدگر آمده‌اند برای توجیه انسانگرایی پیدا کرده‌اند بدون آن که از طریق مذهب و خدا وارد شده باشند.

این حرف با این شکل و با این بیان البته یک حرف نامربوطی است. در بحث فلسفه راجع به رابطهٔ کلی طبیعی با انسان، هر فرد در خارج دو وجود و دو من ندارد: یک وجود، وجود فردی و یک وجود، وجود کلی، [که] بعد بگوییم وجود فردی من نابود می‌شود، وجود کلی من باقی است، پس من برای وجود باقی خودم که همان انسان کلی است کار انجام می‌دهم؛ که این، بحثِ خیلی دقیق و لطیفی است که کلی طبیعی به اصطلاح متعدد است به تعدد افراد، و واحد است به وحدت فرد، و فانی است به فنای فرد، باقی است به بقای فرد؛ در همه چیز خودش تابع فرد است.

این یک راهی است که اینها برای توجیه اخلاق از یک طرف (چون یک بن‌بستی است) و فرار از پوچی‌گرایی از طرف دیگر [پیدا کرده‌اند؛ گفته‌اند] ما الآن دو مشکل داریم. یک مشکل این است که یک موج پوچی‌گرایی در میان نسل جوان پیدا شده است. بعد از ضعیف‌شدن دین و مذهب این موج پوچی‌گرایی پیدا شده، آیا می‌شود فلسفه‌ای به وجود آورد که بدون بازگشت به مذهب بتواند با پوچی‌گرایی مبارزه کند؟ این یک راه حلی است که برای خودشان فکر کرده‌اند. گذشته از مسألهٔ پوچی‌گرایی برای جوانهای روگردانده از مذهب، خود جامعه به هر حال نیازمند به یک توجیه برای اخلاق است یعنی نیازمند به یک فلسفه برای اخلاق است. مذهب، خود فلسفه‌ای دارد برای اخلاق، نه خود مذهب به آن معنایی که اغلب اینها می‌گویند که مثلاً امید به ثواب و ترس از عقاب، فلسفهٔ اخلاق است. امید به ثواب و ترس از عقاب فلسفهٔ اخلاق نیست، بلکه اساساً اعتقاد به وجود متعالی خداوند و اعتقاد به وجود متعالی انسان و «وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی»[1] ملاک فلسفهٔ اخلاق است.

اینها می‌خواهند بدون آن که رجوع به مذهب کرده باشند و بدون این که به مسألهٔ پوچی‌گرایی جوانها کاری داشته باشند [فلسفه‌ای برای اخلاق بسازند.] به هر حال جامعه نیازمند به یک فلسفهٔ اخلاق است، یک اخلاقی که بتوان برایش فلسفه‌ای درست کرد که وقتی به فرد می‌گوییم راستی، ولو این که نفع تو در دروغ باشد، بتواند به آن پایبند باشد. امانت، ولو نفعت در خیانت باشد، بتواند وجدانش به آن پایبند باشد. شجاعت، ولو منجر به کشته شدن بشود، بتواند به آن پایبند باشد. عفت، ولو بر خلاف شهوت شکم و دامن و امثال اینهاست، بتواند به آن پایبند باشد. همین‌طور ایثار، ازخودگذشتگی، فداکاری، همهٔ اینها. فکر کردند با این فلسفه می‌توانند برای اخلاق هم یک توجیه و یک تکیه‌گاهی درست کرده باشند. این یکی، که راه انسان‌گرایی [بود.]

۲. تکامل

تکیه‌گاه دیگرشان مسألهٔ تکامل است. این هم تقریباً به همین جا برمی‌گردد، با این

۱. حجر/۲۹ .

تفاوت: یک وقت هست که ما می‌گوییم به دلیل این که انسان باقی است پس اخلاق فلسفه پیدا می‌کند، پس پوچی‌گرایی از بین می‌رود. یک وقت می‌گوییم نه، علاوه بر این که باقی است رو به کمال است، رو به صعود است، قدم به قدم هر چه می‌رویم، بالاتر می‌رویم؛ یعنی هر قدمی که برمی‌داریم درجازدن نیست، فقط برای حفظ وضع موجود نیست. نظام طبیعت و نظام ماده نظام تکاملی است؛ یعنی هر مرحله‌ای را که پشت سر بگذاریم به یک مرحلهٔ بالاتر می‌رسیم. این است که تلاش ما یک تلاش خوش‌بینانه و یک تلاشی است مثل تلاش کسانی که از کوه بالا می‌روند که هرچه بالا می‌روند، هر قدم که برمی‌دارند بر نشاطشان افزوده می‌شود. بنابراین به این تعبیر، رونده فانی است ولی راه باقی است. پس باز هم پوچی‌گرایی [نیست.]

حال شما می‌گویید «تکامل» چگونه پیدا می‌شود؟ صرف حرکت که تکامل نیست. آیا اگر کسی از این سر اتاق برود به آن سر اتاق، در جهتی تکامل پیدا کرده؟ نه. پس این تکامل از کجا پیدا می‌شود؟ اینجا آمده‌اند این تکامل را ابتدا با فلسفهٔ داروین ولی بیشتر با همان فلسفهٔ خود هگل [توجیه کرده‌اند] و مخصوصاً توجیهی در میان نئوداروینیست‌ها برای تکامل پیدا شد. هگل خودش یک حرفی دارد و آن این است که طبیعت ـ یعنی جهان، هستی، حالا هر چه می‌خواهید اسمش را بگذارید ـ این‌طور است که در سیر دیالکتیکی خود همیشه از کمیت به کیفیت گذر می‌کند؛ یعنی این سیر دیالکتیکی، این حرکتِ ناشی از تضاد همیشه یکنواخت نیست، اول به صورت یکنواختْ تدریجی بالا می‌رود، بعد به یک مرحله‌ای که می‌رسد دیگر آن سیر تدریجی تبدیل می‌شود به یک تغییر دفعی که از آن چنین تعبیر می‌شود: «کمیت تبدیل به کیفیت شد».

مثالهایی برای تبدیل کمیت به کیفیت:

۱. تبدیل آب به بخار

همان مثال معروفی که انگلس و دیگران هم ذکر می‌کنند، خود هگل ذکر کرده، که اغلب همین مثال را ذکر می‌کنند. می‌گوید ما اگر آب را حرارت بدهیم، ابتدا که حرارت می‌دهیم اندکی حرارت پیدا می‌کند که وقتی میزان‌الحراره بگذاریم مثلاً می‌گوییم یک درجه حرارت، نیم درجه حرارت، یک دهم درجه حرارت، ولی بیشتر حرارت می‌دهیم، باز درجه حرارت بالا می‌رود؛ ۲۰ درجه، ۵۰ درجه، ۹۰

درجه، ۹۹ درجه؛ ولی این تغییر کمّی است، کمیت یعنی عدد بالا می‌رود، عددی که در واقع نشان‌دهندهٔ یک کمیت اتصالی است. دائماً کمیت بالا می‌رود، سیر صعودی می‌کند. ولی باز هم آب است و درجهٔ حرارت بالا رفته. آب، آب است؛ کمیتِ حرارتش تغییر کرده. همین که از درجهٔ ۹۹ یک قدم آنطرف‌تر گذاشت، قدم به درجهٔ صدم گذاشت، یکمرتبه آب تبدیل می‌شود به بخار؛ دیگر این آب نیست؛ یعنی ماهیت عوض می‌شود. سماوری که ما روشن کرده‌ایم اول آب آن گرم می‌شود و گرم می‌شود، یکمرتبه می‌بینید به جوش آمد یعنی تبدیل شد به بخار. پس این است که تغییرات کمّی تدریجاً تبدیل به تغییر کیفی می‌شود. مثل این که در قدیم می‌گفتند فواره که بلند می‌شود، به تدریج بلند می‌شود و بلند می‌شود، ولی به یک درجه که رسید یکمرتبه سرنگون می‌شود یعنی حالتش تبدیل به ضد خودش می‌شود.

مثالی که هگل گفته ـ که بعد هم اینها تعقیب کردند ـ همین مثال بوده (تبدیل آب به بخار). بعد آمدند این مثال را در جاهای دیگر، در مسائل سیاسی و در مسائل اقتصادی پیاده کردند. دکتر ارانی در جزوهٔ **ماتریالیسم دیالکتیک** کوشش کرده مثالهای زیاد دیگری هم [ذکر] کند و از جمله این که یک چیزی هم قدما همیشه می‌گفتند: «اَلشیئُ اِذا تَجاوَزَ حَدَّهُ اِنْقَلَبَ اِلیٰ ضِدِّهِ» یعنی هر چیزی اگر از حد خودش تجاوز کند به ضد خودش منقلب می‌شود، به ضد خودش برمی‌گردد. اینها هم عیناً همین حرف را می‌زنند.

۲. سرمایه‌داری

مارکس که این مثال را در امور اقتصادی پیاده کرده، گفته است مثلاً سرمایه‌داری یک پدیده است. ابتدا به صورت کمّی تغییر می‌کند، یعنی به تدریج رو به ازدیاد می‌رود. البته می‌گوید سرمایه که از زمین نمی‌جوشد، از آسمان هم نمی‌جوشد، حاصل دسترنج کارگر است که ارزش اضافی کارِ اوست. به عقیدهٔ او صد در صد از راه دزدی، سرمایه‌داری تدریجاً ازدیاد کمّی پیدا می‌کند یعنی فزونتر می‌شود. پی‌درپی سرمایه بیشتر می‌شود و پی‌درپی استثمار کارگر هم رو به فزونی می‌گذارد. تا مدتی این تغییر، کمّی است، مثل آبی که درجه حرارت آن بالا می‌رود. از یک طرف مقدار سرمایه بالا می‌رود، از طرف دیگر استثمار کارگر و نارضایی کارگر بالا می‌رود؛ یک درجه بالا می‌رود، دو درجه، سه درجه، ... آن از آن طرف قوس

صعودی طی می‌کند، این از این طرف قوس صعودی طی می‌کند. ولی این نمی‌تواند تا بی‌نهایت پیش برود. به یک مرحله که می‌رسد، می‌شود مرحلهٔ انفجار. مرحلهٔ انفجار مرحلهٔ انقلاب است. می‌رسد به آنجا که اوّلاً خود سرمایه‌داری از نظر اقتصادی دیگر قابل توجیه و قابل بقا نیست یعنی نمی‌تواند باقی بماند، یعنی خودش برای خودش صرف نمی‌کند. به یک حدی می‌رسد که خودش ایجاد بحران می‌کند، سرمایه‌داری در درون خودش دچار بحرانها می‌شود. مثال به بعضی از بحرانهای تاریخی می‌زند. بعضی بحرانها را هم پیش‌بینی می‌کند، که آنها واقع نشده. از طرف کارگر هم منجر به انقلاب می‌شود. مثل آبی که یکمرتبه تبدیل به بخار می‌شود، از یک طرف نظام سرمایه‌داری دچار بحران می‌شود و از طرف دیگر کارگر هم انقلاب می‌کند، دگرگون می‌شود. یک وقت می‌بینید سرمایه‌داری تغییر ماهیت داد، نظام اقتصادی جدیدی می‌آید که نظام سوسیالیستی است.

۳. دموکراسی

لنین مثال دیگری در دموکراسی پیدا کرده؛ گفته است که نظام اقتصادی بورژوازی به دنبال خودش دموکراسی می‌آورد. این دموکراسی روز به روز می‌خواهد دموکراسی بیشتر بشود، پی‌درپی می‌خواهند زیادتر بشود، می‌گویند این بر خلاف اصول آزادی است، آن بر خلاف اصول آزادی است، ... ولی «اَلشیئُ اِذا تَجاوَزَ حَدَّهُ اِنْقَلَبَ اِلیٰ ضِدِّهِ» (البته دیگران به این صورت می‌گویند) وقتی که آزادی هم خیلی زیاد شد منجر به هرج و مرج می‌شود. وقتی منجر به هرج و مرج شد یک دیکتاتوری پشت سرش می‌آید. او این حرف را نمی‌زند که دیکتاتوری پشت سرش می‌آید، می‌گوید حکومت پرولترها می‌آید. البته می‌گوید «دیکتاتوری پرولتاریا» که دیکتاتوری هست ولی [این دیکتاتوری عین آزادی است.] در عین حال قبول دارند که دیکتاتوری هست. وقتی که آزادی زیاد شد و زیاد شد، مثل آزادیهایی که در فرانسه و امریکا هست که بچه را آزاد بگذار، زن را آزاد بگذار، بچه باید سرکلاس آزاد باشد، پایش را هم اگر می‌خواهد دراز کند بگذار دراز کند، اگر می‌خواهد بخوابد درس راگوش کند بگذار بخوابد، اگر پسر و دختر می‌خواهند دستهایشان را به‌گردن هم بیندازند در همان حال درس راگوش کنند، اصلْ آزادی است، اصل اول آزادی است. پشت سر هم آزادی و آزادی. این آزادیها نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه

پیدا کند، منجر به یک هرج و مرج و بحرانهایی می‌شود. همان‌طور که سرمایه‌داری دچار یک نوع بحران در درون خودش می‌شود، آزادی دچار یک نوع بحران در درون خودش می‌شود که همان بحران منجر به یک دیکتاتوری می‌شود. ولی اینها چون می‌خواهند بگویند در عین حال آن نظام بعدی، دیکتاتوری‌ای که بعد می‌آید که دیکتاتوری به اصطلاح سوسیالیستی هست [منافاتی با آزادی ندارد،] می‌گویند «دیکتاتوری پرولتاریا» که آن دیکتاتوری درعین حال‌عین آزادی‌است، هم آزادی است هم دیکتاتوری؛ هر دوی اینها در آنِ واحد هست. این هم توجیه تکامل.

داروینیزم و نظریهٔ مارکس

اتفاقاً این که این کتاب می‌گوید که این نظریهٔ کارل مارکس ریشه‌ای در داروینیزم دارد، این را خوب توضیح نمی‌دهد و باید گفت ریشه‌ای که در داروینیزم دارد ریشهٔ ضعیفی است. البته این مقدار عرض کردیم که قبل از داروین خود هگل اساساً فلسفه‌اش فلسفهٔ تکاملی است چون معتقد است که ما از مقولهٔ بسیط‌تر به مقولهٔ کاملتر می‌رسیم؛ همین‌طور مقولات به سوی ترکب و پیچیدگی می‌روند. پس اصل نظریهٔ تکامل را او هم قبول دارد. اصلاً‌اساس دیالکتیک هگل بر اصل تکامل است. اصل تبدیل کمیت به کیفیت را هم که باز هگل خودش گفته بود. آن مثال را هم اولین بار هگل گفته است. بله، داروین از یک طرف و نئوداروینیست‌ها از طرف دیگر تأییدی برای دو نظریهٔ هگل آوردند. البته اینها (مارکسیستها) هم به قول خودشان نظریهٔ هگل را از جنبهٔ ایده آلیستی به جنبهٔ عینی و مادی [سوق] دادند. خود داروین فقط اصل تکامل را در جانداران تأیید کرد. در فلسفهٔ داروین اسمی از «تبدیل کمیت به کیفیت» نیست، بلکه فلسفهٔ داروین بر اساس تبدل تدریجی انواع است، چون آن اصول چهارگانه‌ای که داروین گفته است: اصل وراثت، اصل تنازع بقا، اصل انتخاب اصلح و اصل انطباق با محیط؛ در هیچکدام از اینها اصل تبدیل کمیت به کیفیت نیست. بنابراین داروین فقط در تجربیات خودش، در قلمرو جاندارها [نظریه داد] که این نظریه یک اصل علمی است. داروین فلسفه نیاورده، یک نظریهٔ علمی آورده. هگل فلسفه آورده. هگل می‌گوید تمام هستی با اصل تکامل توجیه می‌شود. داروین فقط نظریه‌ای در باب جاندارها آورده، یعنی داروین نظریه‌ای که شامل تمام موجودات بشود نیاورده، ولی چون قبلاً فلسفه‌ای بر اساس تکامل وجود داشت و

این نظریه به درد آن فلسفه خورد، در واقع این نظریه در آن فلسفه جذب شد و الّا خودش را ما به اسم فلسفه بخواهیم [بخوانیم] این یک مسامحه است.

و اما آن اصل دیگر هگلی، اصل تبدیل کمیت به کیفیت. آن هم باز از طرف زیست‌شناسان به عنوان یک اصل علمی تأیید شد ولی زیست‌شناسان بعد از داروین. اصل متاسیون، اصل جهش بعد از داروین پیدا شد. داروین به چنین اصلی قائل نبود. منتها این اصل تنها درزیست‌شناسی تأیید نشده است، در غیرزیست‌شناسی هم احیاناً مؤیداتی آورده‌اند، گو اینکه اینها هنوز کافی نیست برای این که ما اینها را مبنا برای یک اصل فلسفی تلقی کنیم.

یک مطلبی که قبلاً هم گفته‌ایم این است که بعد از همهٔ تشکیکاتی که در دورهٔ جدید دربارهٔ فلسفه شد که آیا فلسفه می‌تواند وجود داشته باشد یا هر چه هست علوم است، که اول یک نوع اِعراضی از فلسفه پیدا شد و به علوم اکتفا شد ولی بعد دیدند علوم جوابگوی بسیاری از سؤالات بشر نیست و دوباره رو به فلسفه آوردند، که خود هگل در نیمهٔ اول قرن نوزدهم بوده، یعنی اصلاً نبوغ هگل مال نیمهٔ اول قرن نوزدهم است؛ بعد از آن تشکیکات، عده‌ای آمدند به فلسفه‌ای به اصطلاح گرایش پیدا کردند، اسمش راگذاشتند «فلسفهٔ علمی» یعنی فلسفه باشد، همان کلیت فلسفه را داشته باشد ولی در عین حال از علوم استنتاج شده باشد. این که اگر فرضاً ما فلسفهٔ علمی اینچنین داشته باشیم، می‌تواند ما را از همهٔ نیازهای فلسفی که قبلاً فلسفه برای ما حل می‌کرده است بی‌نیاز کند یا نه، مسألهٔ جداگانه‌ای است، که البته نمی‌تواند. ولی حالا خود فلسفهٔ علمی چیست؟ فلسفهٔ علمی در این حدود درست است: اگر یک اصلی را یک علم توضیح بدهد، علم دیگر هم در قلمرو خودش همان اصل را توضیح بدهد، علم سومی هم در قلمرو خودش همان اصل را توضیح بدهد، لااقل علومی که الآن ما داریم در هر علمی ببینیم این اصل وجود دارد؛ فلسفهٔ علمی این است که آن وقت می‌آید می‌گوید پس ما باید این را به عنوان یک اصل کلی برای همهٔ موجودات بپذیریم. مثلاً اگر ببینیم اصل «تبدیل کمیت به کیفیت» در فیزیک صدق می‌کند در همهٔ مسائل (نه فقط مثلاً در آب صدق کند)، درزیست‌شناسی هم صدق می‌کند، در آسمان‌شناسی هم صدق می‌کند، در معدن‌شناسی هم صدق می‌کند، درزمین‌شناسی هم صدق می‌کند، می‌گوییم پس این یک اصل کلی است، پس یک فلسفه است ولی فلسفهٔ علمی. اما هنوز خیلی زود است که ما نه به اتکاء

فلسفه آنچنان که هگل کرده است، بلکه به اتکاء علوم آنچنان که آقایان می‌خواهند این کار را بکنند که می‌گویند فلسفهٔ ما فلسفهٔ علمی است، [اصل جهش را یک اصل فلسفی بدانیم.] آیا همهٔ علوم در قلمرو خودشان اصل جهش را یعنی اصل تبدل کمیت به کیفیت را تأیید کرده‌اند؟ یا فقط زیست‌شناسی گفته؟ هنوز به صورت یک اصلی که همهٔ علوم در همهٔ مسائلشان تأیید کنند در نیامده است. آیا مثلاً فیزیک می‌گوید که اصلاً جریان همیشه این است که همان‌طور که آب مثلاً به یک درجهٔ معین که برسد تبدیل به بخار می‌شود در همه چیز این‌طور است؟ در فلزات حتماً همین‌طور است، یعنی به صورت دفعی تبدل صورت می‌گیرد؟ اگر مثلاً می‌گویند یک شئ تبدیل به نور می‌شود، آیا این در یک حالت دفعی صورت می‌گیرد یا یک تغییر تدریجی است؟ این که تغییر تدریجی است که کسی انکار ندارد؛ و همچنین در مسائل دیگر.

نکته‌ای که خواستم عرض بکنم این است که اصل تکامل و هم اصل جهش، اصل تبدیل کمیت به کیفیت، اینها را یک وقت هست ما مانند هگل با توضیحات فلسفی می‌خواهیم بپذیریم، آن یک حرفی است، گو اینکه هگل هم تکامل را توانسته درباره‌اش توضیح فلسفی بدهد ولو توضیح غلط، ولی جهش را نتوانسته چون به چند مثال ساده تمسک کرده است. این را دیگران هم به او ایراد گرفته‌اند. ولی به هر حال او می‌خواهد روی اصول [پیش برود.] حال اگر نتوانسته، راهی که پیش گرفته راه فلسفه است. ولی این آقایان به چه طریق آمدند تکامل را به صورت یک اصل فلسفی و اصل تبدیل کمیت به کیفیت را به صورت یک اصل فلسفی پذیرفتند و حال آن که می‌گویند فلسفهٔ ما فلسفهٔ علمی است یعنی فقط با اتکاء به علوم است نه با استدلالات ارسطویی، هگلی و امثال اینها. فلاسفهٔ ما هم قائل به تکاملند اما آنها که نیامدند با استناد به چهارتا مثال در طبیعیات بگویند پس در کل عالم تکامل هست. آنها با یک نوع استدلالها، از راهی وارد شدند که فرضاً کسی راهشان را قبول نداشته باشد، آن راه راهی است که اگر نتیجه بدهد، تکامل را در کل عالم نتیجه می‌دهد. آنها که نمی‌گویند فلسفهٔ ما فلسفهٔ متکی به علوم است که بعد بیاییم بگوییم علوم در چند جا چنین گفته. آن کسی که از یک طرف اشتهای این را دارد که مانند یک فیلسوف نظریه بدهد و بگوید تکامل اصل جهانی است، تبدیل کمیت به کیفیت اصل جهانی است، استثناء پذیر نیست، و از طرف دیگر وقتی به او می‌گوییم به چه دلیل،

می‌گوید به دلیل فلان نظریهٔ محدود که در فلان علم هست؛ [باید به او گفت] آخر با دو تا نظریه، دو تا مثال که در دو تا علم بود که [نمی‌توان آن را به کل جهان تعمیم داد و مثلاً گفت] چون داروین در باب زیست‌شناسی تکامل را ثابت کرده پس تکامل در کل عالم است. اگر شما به یک عالم فیزیک بگویید آیا به دلیل این که در زیست‌شناسی تکامل ثابت شده تو در فیزیک تکامل را قبول می‌کنی، می‌گوید نه، فیزیک باید جداگانه خودش ثابت کند. آیا در شیمی شما قبول می‌کنید؟ می‌گوید نه، شیمی جداگانه خودش باید بگوید. آیا در آسمان‌شناسی قبول می‌کنید؟ می‌گوید نه، آن حسابش حساب جداگانه است. و همچنین اصل تبدیل کمیت به کیفیت.

نظیر اشکالی [است] که اول کردیم که هگل حق دارد با فلسفهٔ خودش از ضرورت منطقیِ تبدل ضدی به ضد خودش سخن بگوید که فلسفهٔ او فلسفهٔ عقلی است و او جریان را جریانِ نتیجه شدنِ نتیجه از دلیل تلقی می‌کند نه جریان علت و معلولی. ولی شما که آن راه عقلی هگل را دور ریخته‌اید و بعد می‌خواهید بگویید این همان جریان علت و معلولی ماده است، نمی‌توانید بگویید هر ضدی منطقاً از ضد دیگر نتیجه می‌شود؛ باید بگویید هر ضدی مولود ضد قبلی خودش است که تازه این را علم هم قبول ندارد. وقتی ضدی مولود ضد دیگر بود، بحث در همین ولادتهاست. همهٔ حرفها از قدیم روی همین ولادتهاست که آیا آن علل قبلی، مادرها کافی هستند برای فرزندها؟ یا مادرها همه، زمینه‌های قابلی هستند و باز اصل این که هر متحرکی نیازمند به محرک [است] سر جای خودش هست؟ پس هگل می‌تواند روی فلسفهٔ خودش از آن ضرورت منطقی سخن بگوید، شما نمی‌توانید این حرف را بزنید؛ هگل می‌تواند روی فلسفهٔ خودش از اصل تکامل سخن بگوید، شما روی حرفتان که فلسفه‌تان به قول خودتان علمی است نمی‌توانید این حرف را بزنید؛ هگل می‌تواند لااقل ولو به طور غلط روی فلسفهٔ خودش بیاید از اصل تبدیل کمیت به کیفیت سخن بگوید، شما که فلسفه‌تان فلسفهٔ علمی است چرا؟ [این سؤال پاسخی ندارد] غیر از این که بگوییم که دلتان خواسته یک فلسفه‌ای بسازید با یک مثال، دو مثال، بعد بیایید تعمیم بدهید به همهٔ پدیده‌های عالم، که این فلسفه هیچ نمی‌تواند فلسفهٔ علمی باشد.

۶

ریشه‌های فکری فلسفهٔ مارکس

در صفحهٔ ۲۹ بودیم. مقداری از «قانون درونی مادیگرایی جدلی: گذر از کمیت به کیفیت» هم بحث شد. کمی از آن باقی ماند که حالا آن را هم عرض می‌کنیم. نتیجه‌گیری‌ای که از بحثی که تحت عنوان مذکور مطرح کرده می‌کند به این عبارت است:

«پس بدین ترتیب توضیح زندگی عالم در خود عالم نهفته است. برای جهانی که خود، خودش را خلق می‌کند دیگر نیازی به «خالق» نیست. مارکس اعلام می‌دارد «تناسل خودرو تنها طریقهٔ عملی رد نظریه خلقت است». در مورد این که بدانیم آیا مسأله دوباره در یک سطح بالاتر ظهور نخواهد کرد یعنی این نیروی مرموز که خود مولد عالم است از کجا ناشی می‌شود، مکتب‌مارکس از طرح این سؤال خودداری می‌کند، یا به عبارت بهتر مسأله را با همانندساختن این نیرو با خود ماده حل می‌کند. مادیگرایی این مکتب نیز در همین است.»

تصور ماتریالیستها از خلقت

در جلسهٔ پیش گفتیم که اینها می‌خواهند از همان منطق هگل، از همان منطق

دیالکتیک، ماتریالیسم را نتیجه بگیرند، یعنی ماتریالیسم نتیجهٔ این منطق است، نتیجهٔ دیالکتیک است، برای این که در این منطق فرض بر این است که هر چیز به طور ضرورت ضد خودش را در درون خودش نتیجه می‌دهد، یا بگوییم ضد خودش را دربر دارد و ضدش از خودش منتَج می‌شود؛ و همین تضاد ذاتی درونی سبب حرکت و تحول و تغییرات پی‌درپی می‌شود، به این معنا که نتیجه شدن ضد شئ از خود آن شئ منجر به تحول این شئ به آن ضد می‌شود و آن هم باز به نوبهٔ خودش ضد خودش را در بر دارد و به طور ضرورت به ضد آن ضد تحول می‌یابد و همین‌طور سلسلهٔ پیوسته‌ای به وجود می‌آید، البته نه یک سلسلهٔ پیوستهٔ یکنواختِ تدریجی، بلکه سلسلهٔ پیوسته‌ای که در برخی از مراحل، این تکامل تدریجی که جنبهٔ کمّی دارد [و] ازدیاد کمّی به خود می‌پذیرد، جنبهٔ کیفی به خودش می‌گیرد یعنی شئ تغییر ماهیت می‌دهد و با تغییر ماهیت دادن قهراً قوانینش هم تغییر می‌کند و عوض می‌شود و آن قوانینی که بر پدیده‌های اول، تا در مراحل جریان تدریجی بودند، حکمفرما بود دیگر حاکم نیست، یک سلسله قوانین دیگر حاکم می‌شود. از همین جا استدلال ماتریالیستی می‌کنند: پس جهان خودش خودش را خلق می‌کند. درست روی این نکته توجه بفرمایید: پس جهان خودش خودش را خلق می‌کند. تعبیر ماتریالیستی ممکن است به این شکل باشد، بگوییم جهان یک واقعیت موجود ازلی و ابدی است و چون یک واقعیت موجود ازلی و ابدی است پس چیزی آن را خلق نکرده است. این یک نوع تعبیر و تفسیر است. به قول اینها مادیون قدیم اینچنین فرض می‌کردند، مثل ذیمقراطیس که به عقیدهٔ اینها مادی بوده ولی در واقع مادی نبوده است. تعبیر ماتریالیستی‌شان تقریباً چنین تعبیری بوده است. ولی اینها می‌گویند نه، جهان تدریجاً دارد خلق می‌شود اما خودش خودش را خلق می‌کند، چون خودش از خودش نتیجه می‌شود، خودش خودش را نتیجه می‌دهد، هر ضدی ضد خودش را نتیجه می‌دهد. همان «نتیجه می‌دهد» یعنی به وجود می‌آورد، یعنی خلق می‌کند. بنابراین وقتی که جهان خودش خودش را خلق می‌کند پس نیازی به فرض خالق نیست. (حال من حرف اینها را دارم می‌گویم، یعنی می‌خواهم بگویم تصور اینها را شما چگونه در نظر بگیرید.) فرض خالق صرفاً مبتنی بر این فرض است که ما پیوستگی میان اشیاء را، پیوستگی میان پدیده‌های طبیعت را انکار کنیم، یعنی پدیده‌های طبیعت را به صورت یک سلسله پدیده‌های گسسته و بی‌ارتباط به یکدیگر فرض کنیم. در مقام

مثال (مثالش را من می‌گویم) مثل این که یک نفر از جیبش مرتب پول در بیاورد، یک «یک تومانی» پرت می‌کند، بعد یک یک تومانی دیگر پرت می‌کند، بعد یک یک تومانی، ... خود این یک تومانی‌های پرت شده هیچ پیوستگی علّی و معلولی با یکدیگر ندارند، فقط یک قدرت مافوق هست که اینها را با یکدیگر پیوند می‌دهد. یکدفعه هوس می‌کند به جای این که بعد از این یک تومانی، یک یک تومانی دیگر پرتاب کند یک تسبیح پرتاب کند یا هوس می‌کند چیزی پرتاب نکند. این است که فرض خالق مساوی است با نفی هرگونه پیوستگی معقول و منطقی میان اشیاء؛ و هرگونه فرض پیوستگی معقول و منطقی میان اشیاء قهراً مساوی است با فرض نفی خالق.

اگر واقعاً کسی تصورش در باب خلقت چنین تصوری باشد، یعنی به آنچه که ما به تبع قرآن آن را «سنت» می‌نامیم، به چنین رابطه‌ای حتی خلل‌ناپذیر و تخلف‌ناپذیر ـ که ما در **عدل الهی** و در **اصول فلسفه** این قسمت را مفصل بحث کرده‌ایم ـ اگر کسی به چنین اصلی قائل نباشد و پیوند اشیاء با حق را مساوی با بی‌پیوندی با یکدیگر بداند، قهراً همین تضاد و تناقض هست. یا باید قائل بشویم که هیچ پیوستگی معقول میان پدیده‌ها نیست. قهراً باید بگوییم مثلاً میان بچه‌ای که متولد می‌شود و نطفهٔ پدر او هیچ پیوستگی معقولی وجود ندارد، یا بین مرغ و تخم‌مرغ هیچ رابطه و پیوند معقولی وجود ندارد. البته چنین فرضی در عالم بوده است که اشاعره تقریباً کم و بیش چنین حرفی را می‌زدند. آنها هم هرگونه پیوستگی معقولی را، پیوستگی واقعی میان اشیاء را تقریباً انکار داشتند. البته آنها نه به شکلی انکار داشتند که اینها [انکار دارند] که بگویند عملاً هم این [ناپیوستگی] ارائه داده می‌شود، بلکه مقصودشان این بود که عملاً به صورت یک پیوستگی منظم همیشه وجود دارد ولی این پیوستگی منظم عادةالله است، یعنی عادت خدا بر این است؛ عادت خدا هم تغییر نمی‌کند. در عمل، آنها هم قائل به سنت بودند ولی در تفسیر این سنت نمی‌گفتند یک پیوستگی واقعی هم میان خود اشیاء وجود دارد؛ عالم نظامی دارد و پیوستگی جزء ذات این نظام است، یعنی وجود عالم با وجود نظام یکی است. محال است عالم باشد نظام نباشد، یا نظام باشد، [عالم نباشد.] همان طور که محال است نظامی وجود داشته باشد بدون وجود عالمی، محال است که عالمی وجود داشته باشد بدون وجود یک نظام و یک پیوستگی. این حرف را آنها درک نمی‌کردند ولی بالاخره قائل به یک سنت

ثابت لایتغیر بودند و این سنت ثابت لایتغیر را چیزی به نام «عادةالله» می‌خواندند. مثلاً می‌گفتند مانند این است که کسی بگوید همین قدر که زید یک یک تومانی درآورد پشت سرش نود و نه تای دیگر هم در می‌آورد. هیچ پیوستگی معقول و منطقی میان خود این یک تومانی‌ها وجود ندارد ولی می‌دانیم او یک خصلتی دارد، یک عادتی دارد که اگر یک یک تومانی را به زمین زد قطعاً نود و نه تای دیگر هم به زمین می‌زند. پس در عمل تفاوتی پیدا نمی‌شود.

ولی تصور این ماتریالیستها از خدا چنین است، یعنی آن عاملی که به طور گسسته در میان اشیاء عمل می‌کند؛ یعنی در جهان‌بینی آنها هیچ‌گونه پیوستگی منطقی و ذاتی و معقول ـ که معقول به همان معنی منطقی بودن است ـ در میان اشیاء نیست و فقط یک پیوستگی ظاهری و خیلی اوقات هم تخلف پذیر [وجود دارد] و بلکه خود این جناب مارکس ـ که نشان می‌دهد معلوماتش در مسائل الهی چقدر بوده است ـ در آن نامه‌ای که به پدرش نوشته است، نوشته «من روز به روز اعتقادم را به خدا از دست می‌دهم برای این که روز به روز اعتقادم را به نامعقول بودن نظام اشیاء از دست می‌دهم، روز به روز بیشتر به رابطهٔ منطقی میان حوادث پی‌می‌برم». پس ایندو برای اینها اینچنین مساوی بوده‌اند، یعنی مساوی بوده است رابطهٔ پیوستگیِ به قول خودشان معقول و منطقی میان اشیاء با نفی خدا از یک طرف، و رابطهٔ ناپیوستگی منطقی میان اشیاء با وجود خدا از طرف دیگر. پس وقتی که من به این پیوستگی رسیدم قهراً آنچه را که مولود اعتقاد به آن ناپیوستگی بود از دست دادم. می‌گوید: «تمام شواهد وجود خدا دالّ بر عدم وجود خداست. شواهد واقعی باید چنین بیان شوند (می‌گوید شواهد وجود خدا در این عبارت خلاصه می‌شود): چون طبیعت تشکیلات درستی ندارد (درصورتی که همه می‌دانند چون تشکیلات درستی دارد) پس خدا هست. چون دنیای نامعقولی وجود دارد پس خدا هست. به عبارت دیگر «ناعقلی» اساس وجود خداست. من که خلافش را کسب کرده‌ام پس دیگر قضیه تمام شد.». این تمام حرفهای اینهاست. اینجا هم عین همین مطلب است. می‌گوید وقتی که دیالکتیک یک رابطهٔ منطقی میان حوادث و پدیده‌ها و یک پیوستگی منطقی میان اشیاء را ثابت می‌کند دیگر جایی برای فرض وجود خدا باقی نمی‌ماند. از چیزهای خیلی عجیب یکی همین است، که ما این را در **اصول فلسفه** نقل کرده‌ایم.

بیان فخررازی

فخر رازی با این که مرد خیلی دانشمندی هست، هم متکلم است، هم مفسّر است، هم نسبتاً فیلسوف است، هم ادیب است، هم ریاضی‌دان است و هم طبیب است، خیلی مرد فوق‌العاده‌ای است، ولی اساس تفکرش را تفکر کلامی [تشکیل می‌دهد،] کلامیِ به‌اصطلاح ما، یعنی طرز تفکر اشعری یا معتزلی که او اشعری بوده است، اساس تفکرش را تفکر اشعری تشکیل می‌دهد. (الآن گفتیم که یکی از اصول تفکر اشعری این است که یک پیوستگی ذاتی میان اشیاء نیست.) و لهذا با این که یک مرد وارد در فلسفه هست و گاهی که حرفها را از زبان دیگران تقریر می‌کند خوب هم تقریر می‌کند ولی تفکر خودش تفکر کلامی است. آنجایی که عقیدهٔ خودش را می‌خواهد بگوید باز به آن شکل در می‌آید. تفسیرش هم تمام، رنگ همان کلام اشعری را دارد با این که تفسیرش انصافاً مزایای خیلی زیادی دارد، برای این که مرد فوق‌العاده باهوشی بوده و فکر جوّالی داشته و بعد هم به‌اصطلاح شجاع بوده (این را امروزیها به این شکل بیان می‌کنند، درست هم می‌گویند)، مرد شجاعی بوده، یعنی از روبرو شدن با مسائل و مشکلات نمی‌هراسیده. خیلی‌ها در کتابهای خودشان وقتی که در یک مسأله‌ای با یک مشکل بزرگ مواجه می‌شوند که نمی‌توانند آن را حل کنند، می‌ترسند، کنارش می‌گذارند، رد می‌شوند. ولی او نه، هر مشکلی که پیش آمده به جنگ آن مشکل رفته، اعم از آن که زمین خورده یا زمین زده. این جهت هم در او هست. این است که آیات را در حدود معلومات خودش و معلومات زمان خودش خیلی می‌شکافد و از این جهت نکات خیلی زیاد و خوب در تفسیرش پیدا می‌شود. ولی متأسفانه به علت این که اساس تفکرش تفکر اشعری است خیلی مسائل را در همان جهت تفکر اشعری بررسی کرده است و یک حرفهای اضافه و زیادی گفته که خیلی از حرفهای تفسیرش را اصلاً باید دور ریخت و فایده ندارد. به هر حال چنین آدمی است. او روی آن تفکر اشعری که دارد، آیات سورهٔ واقعه را که تفسیر کرده است، در آنجا که قرآن مجید می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتُمْ ما تُمْنونَ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقونَ»[1]، «أَفَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثونَ ءَأَنْتُمْ تَزرَعونَهُ أَمْ نَحْنُ الزّارِعون»[2]،

---

۱. واقعه / ۵۸ و ۵۹.

۲. واقعه / ۶۳ و ۶۴.

«أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَالَّتِى تورونَ ءَانْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَها أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِؤُنَ»[۱] [مطلبی دارد.] سه موضوع در این آیات [مطرح شده است:] موضوع کشاورزی که بذری کاشته می‌شود و بعد روییده می‌شود، موضوع خلقت حیوان که از نطفهٔ حیوان حیوانی پیدا می‌شود و دیگر موضوع پیدایش آتش. آنجا قرآن اینها را به نحوی می‌فرماید که آیا شما چنین کرده‌اید؟ آیا دیده‌اید مثلاً آن حرثی که شما می‌کنید، کشتی که شما می‌کنید، آیا شما در واقع این را زراعت کرده‌اید یا ما؟ راجع به این که مفهوم این آیات چیست، فخر رازی آیات را به یک شکلی تفسیر کرده که به قول اینها دنبال جنبه‌های نامعقول قضیه رفته است. خواسته ببیند که مثلاً با این علل طبیعی چه مواردی غیر قابل توجیه است که بگوید قرآن به آن نظر دارد، چه در خلقت حیوان، چه در کشاورزی و چه در آتش. ملاصدرا همهٔ قرآن را تفسیر نکرده ، جاهای مختلف قرآن را تفسیر کرده است. مقدار زیادی از سورهٔ بقره را تفسیر کرده، سورهٔ واقعه را تفسیر کرده، سورهٔ حدید را تفسیر کرده و چندین سوره که خودش به اندازهٔ نصف تفسیر **صافی** شده. در تفسیر سورهٔ بقره به همین آیات که می‌رسد حرف فخر رازی را نقل می‌کند، بعد با تعجب زیاد می‌گوید من تعجب می‌کنم از اینها که هر وقت می‌خواهند برای وجود خدا استدلال کنند دنبال بهم خوردن سنتی از سنتهای خدا می‌روند که چون اینجا قاعده درست در نمی‌آید پس به این دلیل [خدا هست؛] و حال آنکه خداوند، عالم را بر طبق یک سنت قاطع آفریده است. ما که نباید خدا را در از بین رفتن این سنتها [جستجو کنیم.] این را حتی در **اسفار** به مناسبتی نقل می‌کند، که من هم در **اصول فلسفه** از آنجا نقل کرده‌ام. در جلد چهارم **اسفار** عین همین مسأله‌ای که امروز بین ما و این ماتریالیستها مطرح است، بین ملاصدرای الهی و فخرالدین الهی متکلم مطرح است.

به هر حال اینها چنین حرفی را می‌زنند و این حرفشان همان‌طور که عرض کردم مبتنی بر چنان فرضی است. حال یا عمداً یا جهلاً چنین فرض کرده‌اند که مکتب الهی، جهان‌بینی الهی بر این اصل مبتنی است که میان پدیده‌های عالم، پدیده‌های طبیعت، پیوستگی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر سنت در عالم وجود ندارد؛ به تعبیر دیگر نظام قطعی در خلقت عالم وجود ندارد؛ درصورتی که هزارسال قبل از این که

۱. واقعه / ۷۱ و ۷۲.

جناب مارکس خلق بشود این حرفها تشریح و ثابت شده است. حرفهایی نیست که بگوییم چون شما چنین گفتید ما امروز می‌گوییم. هزار سال قبل از جناب مارکس این حرفها زده شده که خیر، این حرفها هیچ ارتباط [با نبودن خدا] ندارد، بلکه چون خدا هست عالم نظام دارد و نمی‌شود نظام نداشته باشد.

خوب، اگر این‌طور است پس چرا قرآن به علل طبیعی استناد می‌کند؟ چرا مثلاً وقتی می‌خواهد بگوید که خداگیاه را می‌رویاند می‌گوید: «یُنْبِتُ لَکُمْ بِهِ الزَّرْعَ»[1] به این وسیله. پس دخالت آن را به رسمیت می‌شناسد. این کلمهٔ «بِهِ» در قرآن زیاد است. یا چرا قرآن خلقت را به صورت تطورات ذکر می‌کند؟ یعنی همین پیوستگی‌ای که شما می‌گویید، همین پیوستگیها را به عنوان فعل خودش بیان می‌کند:

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طینٍ ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فی قَرارٍ مَکینٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَکَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً اخَرَ فَتَبارَکَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخالِقین.»[2]

نفس همین پیوستگیها با خصلت پیوستگی‌شان فعل خداوند هستند و جز این محال است. اصلاً فرضی جز این محال است؛ یعنی محال است که ما اشیاء را بدون فرض پیوستگیها، مستقیماً و بدون ارتباط حوادث با یکدیگر مستند به ذات باری کنیم (همان فرض اشاعره). فلاسفه قاعده‌ای دارند که آن قاعده را از قطعی‌ترین قواعد خودشان می‌دانند؛ می‌گویند «کلُّ حادثٍ مسبوقٌ بمادةٍ و قوةٍ تحملها» (وگاهی می‌گویند «بمادة و مُدة») یعنی هر پدیده‌ای قبل از خودش ماده‌ای دارد که آن ماده حامل امکان و استعداد آن است و بعد این پدیده در آن ماده‌ای که حامل امکان و استعداد آن است به وجود می‌آید، یعنی چنین پیوستگی قطعی میان هر پدیده‌ای و ماده‌ای قبلی که از آن ماده به وجود می‌آید هست. به عبارت دیگر حال وگذشته و آینده با یکدیگر پیوسته و مربوط هستند، و این جزء اصول مسلم حکمت الهی است؛ یعنی اگر ما نظر به آن طرف و به آن وجهه بکنیم، خود اصول علم الهی یعنی

---

۱. نحل / ۱۱.
۲. مؤمنون / ۱۲ ـ ۱۴.

آن شموخ و علوّ و قدوسیت ذات باری تعالی اجازه نمی‌دهد که ما هر چیزی را در مرتبهٔ هر چیز قرار بدهیم. این از آن طرف؛ و از این طرف هم خود وجود پدیده‌ها، دلایل قطعی حکایت می‌کند که غیر از این به‌گونهٔ دیگری نمی‌شود. پس آن نظریهٔ متکلمین باطل است.

بطلان نظریهٔ ماتریالیستها

همان طوری که آن نظریهٔ متکلمین یعنی الغاء علل زمانی و علل مادی باطل است، به همان اندازه قبول کردن علل مادی و نفی کردن علت مافوق مادی باطل است، برای این که علل مادی حداکثرْ شرایط را به وجود می آورند. همان قضیهٔ «بِهِ» است که در قرآن می‌گوید. این علتی که خودش به قول شما جهان را خلق می‌کند (آن مادیت قدیم که ملغیٰ شد، مادیت جدید آمده) این چیزی که آن دیگری را خلق می‌کند، در مرتبهٔ بعد آیا خودش با مخلوق خودش وجود دارد یا خودش از این طرف معدوم می‌شود، از آن طرف مخلوقش به وجود می آید؟ وقتی که عالم را از طریق حرکت توجیه کردیم و گفتیم حرکت در درون اشیاء وجود دارد، معنایش این است: این چیزی که ما خیال می‌کنیم که در لحظهٔ قبل بوده، در لحظهٔ بعد هم هست. خودتان می‌گویید (هراکلیت هم همین حرف را گفته) که هیچ چیزی در دو لحظه وجود ندارد. وقتی چیزی در دو لحظه وجود ندارد پس این علتِ در لحظهٔ قبل، علت در لحظهٔ قبل است، معلول در لحظهٔ بعد. محال است که علت بتواند واقعاً علت باشد یعنی تمامْ علت یک شئ نیازمند به علت باشد ولی وجود این برابر باشد با عدم آن، یعنی همسایه باشد با عدم آن، چون اینها یک آن و یک لحظه هم با همدیگر نیستند. آن وقت وجود و عدم این علت، اگر علت دیگری نباشد، علی‌السویه می‌شود؛ مگر این که این را فقط به صورت یک علت مادی و استعدادی بدانیم یعنی علتی که امکان وجود این را فراهم می‌کند، که تازه از یک علتی که از لاً و ابداً وجود دارد فیض وجود به اشیاء می‌رسد؛ و لهذا فلاسفه آن علل مادی را، آنچه که اینها اسمش را «پیوستگی» می‌گذارند، اصطلاحاً «علل عرضی» یا «علل زمانی» می‌نامند، یعنی علتهایی که علت در عرض وجود معلول است بدون این که وجودی راقی‌تر و عالی‌تر از معلول خودش داشته باشد بلکه احیاناً وجودی دانی‌تر از آن دارد؛ و آن عللی که محیط بر معلولات هستند آنها را «علل طولی» می‌نامند.

پس این نتیجه‌گیری‌ای که اینها کرده‌اند به این دلیل غلط است؛ و بعلاوه در جلسهٔ پیش گفتیم هگل روی مبنای خودش می‌تواند این مطلب را بیان کند که ضدی ضد خود را نتیجه می‌دهد، چون مبنای او «وحدت معقول و موجود» است. دربارهٔ عملیاتی که در ذهن واقع می‌شود، چون ذهن را با عین یکی می‌داند، می‌گوید عین هم این است . شما همیشه در خارج می‌گویید علت و معلول و در ذهن می‌گویید استدلال و نتیجه؛ می‌گویید ذهن استدلال می‌کند، ولی خارج را که نمی‌گویید استدلال می‌کند. ما استدلال را به اصطلاح از معقولات ثانیهٔ منطقی می‌دانیم. ولی هگل می‌گوید اصلاً این حرفها دروغ است. هر چه در ذهن است عین همان در خارج است. اگر کلی در ذهن است، کلی همچنین در خارج است. اگر نوعیت و جنسیت در ذهن است، عین همانها در خارج است. اگر قیاس در ذهن است، قیاس در خارج است. اگر استدلال در ذهن است، استدلال در خارج است. او روی همان مبنایش ـ اگر چه غلط است ـ می‌تواند بگوید هر ضدی منطقاً و ضرورتاً از ضد خودش نتیجه می‌شود. اما شما که آنها را پوسته‌های ایده‌آلیستی مکتب هگل می‌دانید و الغاء کردید مجبورید به رابطهٔ علت و معلولی قائل باشید. به رابطهٔ علت و معلولی که قائل باشید سؤالها باقی می‌ماند که این معلول چگونه از آن علت به وجود می‌آید و حال آنکه آن علت در زمان این معلول وجود ندارد؟ پس آن علت تامْ علت نیست، پس آن جزء علت است، پس آن علتی است که فقط امکانات و شرایط را فراهم می‌کند بدون آن که وجوددهندهٔ معلول باشد. «ءَاَنْتُمْ تَخْلُقونَهُ اَمْ نَحْنُ الْخالِقونَ» خالق چیز دیگری است؛ حارث و کشاورز شرایط و امکانات را فراهم می‌کند. این دانهٔ گندم مادامی که در جوال هست این امکان برایش وجود ندارد ولی وقتی که کشاورز آمد این را در یک زمین مناسب زیر خاک کرد، آب هم به آن رساند، در شرایطی که نور و حرارت هم به آن می‌رسد، تازه شرایط و امکانات است، وقتی شرایط و امکانات بود، تازه آن بوته‌ای که از این می‌خواهد به وجود بیاید می‌شود یک امر ممکن‌الوجود. پس شما کارتان امکانات و شرایط فراهم کردن است ولی شما خالق نیستید، اشتباه نکنید. «أَفَرَأَیْتُمْ ما تُمْنونَ». پدر خیال نکند خالق فرزند است. پدر فراهم‌کنندهٔ شرایط فرزند است. پدر خالق حرکات وجود خودش است. تازه آن هم نه خالق بالاستقلال، خالق به غیر استقلال . ولی از نظر پیدایش فرزند فقط شرایط و

امکانات را به وجود می‌آورد؛ و لهذا ما در آن مقالهٔ «قرآن و مسأله‌ای از حیات»[۱] این بحث را که عده‌ای می‌گویند امکان ندارد که انسان مصنوعی به وجود بیاید، امکان ندارد که گیاه مصنوعی به وجود بیاید، اگر هم گیاه مصنوعی به وجود بیاید خصلتهای گیاه طبیعی را ندارد، [مطرح کرده و پاسخ گفته‌ایم.] ما مصنوعی و غیرمصنوعی نداریم؛ یعنی هیچ فرقی میان انسانی که در لوله ساخته شود با انسانی که در رحم ساخته شود از نظر ارتباط و انتسابش با خدا نیست. اگر انسانی را در لوله بسازند معنایش این است که همان شرایط و امکاناتی که در رحم هست عین آن شرایط و امکانات را در اینجا به وجود می‌آورند. مگر حالا در رحم که شرایط و امکانات را انسانها به وجود می‌آورند پس خدا خلق نکرده؟ می‌گوید «أَفَرَأَيْتُمْ ما تُمْنونَ» هیچ فرقی نمی‌کند. اگر بشر نتواند، نه به دلیل این است که اگر بشر بتواند معنایش این است که خالق شده. بشر نمی‌تواند خالق باشد. اگر نتواند، شرایط و امکاناتش را کشف نکرده، یا اگر کشف کرده عملاً نتوانسته درست مساوی با آن فراهم کند. اگر بشر بتواند همان شرایط و امکانات را عیناً مانند آن [به وجود آورد خداوند آن انسان را خلق می‌کند.] ما اطلاعی از این علم و از واقعیت نداریم، نمی‌دانیم آیا بشر می‌تواند تمام شرایط و امکانات را فراهم کند یا نه. حتی ساختن پروتوپلاسم که الآن بحثش مطرح است ما نمی‌دانیم چقدر شرایط دارد و آیا علم بشر روزی به همهٔ آن شرایط وقوف پیدا خواهد کرد یا نه؟ ولی این را می‌دانیم که اگر بشر آن شرایط را بشناسد قطعاً عملی است؛ یعنی محال است که آن شرایط فراهم بشود و خداوند خلق نکند، چون خداوند خلاّق است، خلاّق غیرمتناهی است، یعنی فیض و جود غیرمتناهی دارد. امکان ندارد در جایی امکان وجود پیدا بشود و او خلق نکند. محال است شیئی امکان وجود پیدا کند و خدا خلق نکند. هر چه خلق نشده امکان وجود نداشته است. پس اگر ما شرایط و امکانات فراهم کردیم باید خلق بشود. پس اینها حرف مفت است که کلیسا گفته است دخالت در کار خدا کردی. کلیسا نه خدا را شناخته و نه کار خدا را که چنین حرفی زده است.

---

۱. رجوع شود به کتاب **مقالات فلسفی (مجموعه آثار ۱۳)**، اثر استاد شهید، چاپ انتشارات صدرا.

ماده و نیرو

بعد صاحب کتاب جملهٔ مبهمی می‌گوید که این جملهٔ مبهم ابتدا ممکن است ناظر به همین سخنی باشد که ما گفتیم ولی وقتی که دقت کنیم [می‌بینیم] نه، ناظر به این سخن نیست، ناظر به یک مطلب دیگری است. می‌گوید که در مورد این خلقت خودبه‌خودی یا به قول مارکس تناسل خودرو ـ که معنای این خودبه‌خودی و خودرو را فهمیدیم که روی چه نظری می‌گویند ـ تازه اینجا یک سؤال بالاتری ظهور می‌کند ولی مکتب مارکس حتی از طرح این سؤال خودداری می‌کند. بعد خودش یک جواب خیلی مبهم پیچیده‌ای می‌دهد و رد می‌شود و آن این است:

«در مورد این که بدانیم آیا مسأله دوباره در یک سطح بالاتر ظهور نخواهد کرد؟ (یعنی باز ایرادی بر این مکتب وارد نخواهد شد؟) یعنی این نیروی مرموز که خود مولّد عالم است از کجا ناشی می‌شود؟ مکتب مارکس از طرح این سؤال خودداری می‌کند یا به عبارت بهتر مسأله را با همانند ساختن این نیرو با خود ماده حل می‌کند. مادیگرایی این مکتب نیز در همین است.»

این سؤال ابتدا خیلی بی‌معنی به نظر می‌رسد. می‌گوید که سؤال این است: این نیروی مرموز که خود مولّد عالم است از کجا ناشی می‌شود؟ اگر معنی این سؤال این است که عالم چیزی است و یک نیرویی در ماوراء عالم است که عالم را ایجاد می‌کند، این همان چیزی است که اینها [درباره‌اش سخن گفته‌اند. مارکس] گفت که عالم خودش خودش را خلق می‌کند. پس چیزی بیرون نیست. ولی بعد که یک توضیحی می‌دهد معلوم می‌شود نه، نظر عمیق‌تری دارد، می‌خواهد بگوید که در عالم، فیلسوفان همیشه دو چیز تشخیص داده‌اند: ماده و قوه. قوه روی ماده عمل می‌کند. ما چه در مادهٔ فیزیکی، چه در مادهٔ شیمیایی، چه در مادهٔ حیاتی، در همهٔ اینها قوه تشخیص می‌دهیم. ماده همین چیزی است که جرم دارد، حجم دارد، ما داریم می‌بینیم. این چیزی که جرم و حجم دارد، بعد یک اثر دارد. مثلاً مغناطیس است، می‌کشد. یا جاذبه است، شما می‌گویید زمین نیروی جاذبه دارد. آیا ما می‌توانیم نیروی جاذبه را ماده بدانیم؟ نیروی جاذبه که خودش ماده نیست. هر ماده‌ای، هر جسمی به تناسب جرم خودش و به تناسب فاصله‌ای که با جسم دیگر

دارد نیرویی اعمال می‌کند. نیروی جاذبه که ماده نیست. در شیمی وقتی که دو جسمی را که با یکدیگر میل ترکیبی دارند کنار یکدیگر قرار دادیم به قول آن آقا التقاء ساکنین نمی‌شود (گفته بود اگر پیرمرد هشتاد ساله و پیرزن هشتاد ساله با هم ازدواج کنند نتیجه‌اش التقاء ساکنین است!) یعنی بیکار نمی‌نشینند؛ این روی آن اثر می‌گذارد، آن روی این اثر می‌گذارد. پس نیرویی در درون این هست که آن را تحت تأثیر خودش قرار می‌دهد و به عکس. بعد شئ ثالث به وجود می آید. حال آن شئ ثالث را بگویید مولود نیروی خود اینهاست، که البته این قابل توجیه نیست. حال، علی‌الفرض می‌گوییم. تازه شئ ثالث که به وجود می آید با نیروی جدید به وجود می آید، چون شئ ثالث خصلتهایی نشان می‌دهد که دو شئ اول آن خصلتها را نداشتند، یعنی این ماده‌ای که شکل جدید پیدا کرده با نیروی جدید آمده است. در همهٔ مرکبات عالم، ما با نیروی جدید مواجه می‌شویم؛ یعنی الآن ما نمی‌توانیم بگوییم تمام نیروهای شیمیایی عالم عین همان نیروهای عناصر اولیه است. اینها یک نیروی جدید است.

بعد می‌رویم در دنیای زیستی، نیروها شکل دیگری پیدا می‌کنند، چون عملکرد دیگری پیدا می‌کنند، عملکردهایی که با نیروهای فیزیکی و شیمیایی به هیچ شکل قابل توجیه نیست. در آنجا نیرو ـ که آنجا اسمش «حیات» است ـ اصلاً سوار بر ماده می‌شود به طوری که ماده را بیش از پیش تحت تأثیر خودش قرار می‌دهد، ماده را می‌سازد آنچنان که با هدفهایش جور دربیاید، ماده را تجزیه می‌کند، ماده را شکل می‌دهد، اندام به آن می‌دهد، نقش به آن می‌دهد، زیبایی به آن می‌دهد، دستگاه به آن می‌دهد، هزار کار می‌کند که اینها اصلاً قبلاً وجود نداشتند.

این بحثِ ماده و نیروست. بحث را به این صورت که ما طرح کنیم مارکسیسم باید جواب بدهد. [نویسنده] می‌گوید [مارکسیسم] این را طرح نکرده و از طرح کردن چنین مسأله‌ای خودداری کرده است که بسیار خوب، شما می‌گویید ضدی ضد خودش را به وجود می آورد، یا می‌گویید ضدی از ضد خودش نتیجه می‌شود (این را من اضافه می‌کنم:) شما که هگل نیستید که بگویید این نتیجه شدن همان است که در ذهن صورت می‌گیرد و آنچه در ذهن صورت می‌گیرد همان است که در خارج صورت می‌گیرد؛ شما ذهن را تابعی از عالم عین می‌دانید. «نتیجه می‌شود» یعنی معلول اوست، یعنی ضد قبلی مانند یک قوه در این اثر گذاشته است. قوه را شما چه

[می‌دانید؟] باز ضد دوم به صورت یک قوهٔ جدید [ظهور می‌کند] یعنی ماده‌ای است با قوهٔ جدید، و باز ضد سوم و همین‌طور، که قائل به تکامل می‌شوید. پس [مسألهٔ] ماده [و نیرو] را چگونه حل می‌کنید؟ می‌گوید: «نیروی مرموز در عالم». مقصود این است که بالاخره شما که می‌گویید ضدی ضدی را نتیجه می‌دهد، ناچار برای ماده نیرویی قائل هستید؛ این نیرو را چگونه توجیه می‌کنید؟ بعد از طرف آنها جواب می‌دهد، می‌گوید:

«مکتب مارکس از طرح این سؤال خودداری می‌کند یا به عبارت بهتر مسأله را با همانند ساختن این نیرو با خود ماده حل می‌کند. مادیگرایی این مکتب نیز در همین است.»

می‌گوید یا باید بگوییم [مکتب مارکس در اینجا] سکوت می‌کند یا [باید بگوییم] می‌گوید که عین این [امر] در خود نیرو هم هست، یعنی همان‌طور که ماده ضد خودش را ایجاد می‌کند ناچار باید بگوییم نیرو هم ضد خودش را ایجاد می‌کند، یعنی تنها ماده نیست که ضد خودش را ایجاد می‌کند، نیرو هم ضد خودش را ایجاد می‌کند. پس در واقع دو جریان است، یکی میان ماده‌ها، یکی میان نیروها. ولی البته به این تعبیر غلط است، چون ماده هم خودش می‌شود نیرو. آن وقت دیگر نیرو غیر از ماده نمی‌شود، ماده می‌شود عین نیرو. بگوییم ماده ماده را و نیرو نیرو را [ایجاد می‌کند.] پس ماده هم خودش نیروست، چون فرض این است که آن را ایجاد می‌کند. این [سؤال] را یک جواب اجمالی می‌دهد، می‌گوید عین آنچه که در باب ماده گفته است، در باب نیرو هم همین حرف را می‌زند.

حال اینجا من یک مطلبی عرض می‌کنم. خودش در عنوان فصل گفت: «قانون درونی مادیگرایی جدلی». این «درونی» ظاهراً [مرتبط با] کلمهٔ «دینامیک» است.

ـ دینامیک یعنی تحرک.

تحرک خود به خودی و درونی، نه هر تحرکی. اینها در اصطلاح خودشان حرکت مکانیکی حرکتی را می‌گویند که تابع یک علت بیرونی است و حرکت

دینامیکی حرکتی را می‌گویند که تابع یک علت درونی است، [ناشی] از علت درونی است. اینها می‌گویند «درونی»، مقصودشان همان خود به خودی است. بدون شک همان‌طور که گفتم مارکسیسم اینجا سکوت کرده است؛ یعنی این مطلب از نظر مارکسیسم شکافته‌شده نیست که در مسألهٔ ماده و قوه چه می‌گوید؟ یا باید بگوید ماده عین قوه است و قوه عین ماده. آیا چنین چیزی می‌گوید و می‌تواند بگوید؟ یعنی نیروی جاذبه عین جسم است؛ اصلاً ما دو چیز نداریم، جسمی و نیروی جاذبه‌ای؛ این اسم‌گذاری است. نیروی مغناطیسی و نیروهای دیگر همین‌طور. ناچار باید چنین چیزی بگوید؛ باید بگوید ماده عین نیروست، نیرو عین ماده، اینها دو چیز نیستند که بعد ما دنبال این حرف برویم. صحیح‌ترین توجیه حرفشان همین است. اینجا که برسند، که عالی‌ترین حرفشان خواهد بود، تازه باز حرف فلاسفه زنده می‌شود که یک شئ که روی یک شئ اثر می‌کند و از یک شئ اثر می‌پذیرد آیا می‌تواند از حیثیت واحد، در آنِ واحد، هم اثرپذیر باشد و هم اثردهنده؟ یا از آن حیث که اثر می‌پذیرد یک چیز است و از آن حیث که اثر می‌بخشد چیز دیگری است؟ از آن حیث که اثر می‌پذیرد فاقد است، یعنی چیزی را ندارد، و از آن حیث که اثر می‌بخشد واجد است، [یعنی چیزی را دارد.] بسیار حرف منطقی و درستی است. این همان حرف معروف ماده و صورت است. این که می‌گویند فلاسفه قائل به ماده و صورتند، حرفشان این است، یعنی با یک تحلیل عقلی به ماده و صورت رسیده‌اند، نه این که ماده و صورت را در لابراتوار بشود تجزیه کرد [و از هم تفکیک نمود.] (اینها هم که می‌گویند قوه، مگر قوه را در لابراتوار می‌شود از ماده تفکیک کرد؟ قابل تفکیک که نیست.) فلاسفه این‌طور می‌گویند: شیئی که هم اثر می‌کند و هم اثر می‌پذیرد، امکان ندارد که از حیثیت واحد بتواند چنین باشد، چون حیثیت اثربخشی حیثیت وجدان است و حیثیت اثرپذیری حیثیت فقدان. مثل این است که شما بگویید یک ذات، یک انسان در آن واحد یک چیز را مثلاً علم را هم می‌دهد هم می‌پذیرد. نه این که اول می‌پذیرد بعد می‌دهد. بدیهی است بعد که پذیرفت واجد می‌شود، بعد که واجد شد می‌دهد. این مانعی ندارد. بلکه مثل این که شما بخواهید بگویید به خودش می‌دهد، چون اگر به خودش می‌دهد باید در آنِ واحد، [هم واجد باشد هم فاقد،] در همان آنی که واجد است فاقد باشد. به دستی گرفتن به دستی دادن، فاقد بودن بعد واجد شدن بعد بخشیدن، آن که مانعی ندارد. پس اگر بخواهد در آن

واحد هم گیرنده باشد هم دهنده، باید از دو حیث باشد: از حیثی گیرنده، از حیثی دهنده. مثل این که من چیزی را می‌دانم و چیزی را نمی‌دانم. در آن واحد آنچه می‌دانم به دیگری می‌دهم و آنچه نمی‌دانم از دیگری می‌گیرم. می‌شود دو حیث مختلف. حیثیت دانستن من غیر از حیثیت نادانی من است.

به هر حال این اشکالی که این آقا کرده بعد هم یک جواب مبهم به آن داده‌است که همان اشکال معروف ماده و قوه به یک نام و ماده و صورت به نام دیگر است، اشکالی است که در این مکتب به هیچ وجه جواب ندارد.

از اینجا ما وارد بحث دیگری می‌شویم با این عنوان: از مادیگرایی فلسفی به مادیگرایی اقتصادی.

۷

ریشه‌های فکری فلسفهٔ مارکس

خلاصه‌ای از اول فصل دوم را ـ که در جلسهٔ پیش هم گفتیم ـ تکرار می‌کنیم. فصل دوم دربارهٔ فلسفهٔ مادیگرای مارکس است، در واقع دربارهٔ مارکسیسم است از جنبهٔ ماتریالیسم، از جنبهٔ جهان‌بینی فلسفی که یک جهان‌بینی مادی است. می‌خواهد ببیند که مارکس از کجا به ماتریالیسم رسید. مارکس شاگرد و پیرو [هگل بود. هگل][1] به قول اینها یک فرد ایده‌آلیست یا به تعبیر این کتاب «پندارگرا» بود. این را مکرر در جلسات گفته‌ایم که به هگل نمی‌شود گفت «ایده‌آلیست» به آن معنای معروف، چون در تعریفی که اینها برای ایده‌آلیسم می‌کنند، ایده‌آلیسم به معنای اصالت ایده است، آنهم به این معنا: اصالت ایده و عدم اصالت ماده؛ مثل آنچه که به برکلی و امثال او نسبت می‌دهند. هگل اینچنین نبوده. هگل اختصاصاً در میان همهٔ فیلسوفان یک نظریه‌ای دارد که اگرچه درست نیست ولی در واقع ایده‌آلیستی هم نیست. نظریهٔ او بر اساس عدم تمایز میان ذهن و عین است. همهٔ فیلسوفان دیگر به نوعی تمایز میان ذهن و عین قائل هستند. حتی فلاسفهٔ ما هم می‌بینید که می‌گویند وجود ذهنی، وجود عینی. وجود عینی یک وجود [است،] وجود ذهنی وجود

---

۱. [در اینجا نوار حدود سی ثانیه افتادگی دارد.]

دیگر. آن وقت آیا وجود عینی اصیل است و وجود ذهنی تابع، یا وجود ذهنی اصیل است و وجود عینی تابع، یا هر دو اصیل است؟ از این حرفها مطرح می‌شود. ولی در فلسفهٔ هگل اصلاً مسألهٔ دو وجود مطرح نیست، مسألهٔ ذهن و عین مسألهٔ وحدتِ دو چیز است، مثل این که دو چهره از یک چیز است. ذهن همان عین است و عین همان ذهن. بنابراین هگل را ما اگر هم «مادیگرا» نتوانیم بنامیم ولی «ذهن‌گرا» و به قول اینها «پندارگرا» هم نمی‌توانیم بنامیم؛ کما اینکه در باب این مسأله که اصلاً آیا هگل الهی بوده یا الهی نبوده است، شاید دیده باشید که خیلی ضد و نقیض حرف می‌زنند. بعضی به او به چشم یک نفر الهی نگاه می‌کنند چون خودش هم صحبت خدا و [این مسائل] را زیاد می‌کند، و بعضی دیگر او را به صورت یک فیلسوف منکر خدا می‌دانند و حتی بعضی مدعی می‌شوند که او، هم ایده آلیست است هم منکر خدا، در حالی که هیچکدام از اینها نیست. او در همان دیالکتیک خودش به اصولی قائل است که بیشتر به حرفهای وحدت وجودی‌ها شبیه می‌شود؛ یعنی به خدایی که حتی آن خدا را به صورت خالق و آفرینندهٔ عالم و مجزای از عالم قائل بشود، به اینچنین خدایی معتقد نیست ولی به خدایی که در عین حال در همهٔ عالم هست، به آن شکلی که خودش قائل است ، به یک‌چنین خدایی قائل و معتقد است که احیاناً به او «روح مطلق» می‌گوید؛ و لهذا اینجا یک تعبیر خوبی دارد که فلسفهٔ هگل را فلسفهٔ بی‌خدایی تلقی نمی‌کند، به قول خودش فلسفهٔ «همه خدایی» است. اما این همه خدایی همان همه خدایی مخصوص خود هگل [است] نه آن جور همه خدایی وحدت وجودی به آن شکلی که در میان وحدت وجودی‌های خود ما هست.

می‌گوید فلسفهٔ مارکس از پندارگرایی هگل به سوی مادیگرایی تحول پیدا کرد ولی این تحول در یک مرحله صورت نگرفت، در دو مرحله صورت گرفت. یک مرحله به دست فویرباخ و مرحلهٔ دوم به دست مارکس. فویرباخ هم خودش یکی از شاگردان و پیروان هگل است ولی در عین حال در بعضی قسمتها پیشوای مارکس و انگلس شمرده می‌شود. اولین بار فویرباخ این فلسفه را ـ به قول این کتاب ـ از همه‌خدایی به خدا ناگرایی برگرداند، که مارکس و دیگران هم قبول کردند که او بود که فلسفهٔ هگل را از شکل ایده آلیستی به شکل ماتریالیستی درآورد، یعنی در واقع آن جوهر فلسفهٔ هگل را ـ که به قول اینها ایده آلیسم بود ـ تبدیل به ماتریالیسم کرد. ولی البته مارکس و انگلس هم، خود مارکس بالخصوص، نمی‌خواهند بگویند که او

(مارکس) ماتریالیسم را از فویرباخ الهام گرفت. خودش هم ـ آن‌طور که می‌نویسد ـ از همان دوران دانشجویی و در نوزده‌سالگی که نامه‌ای به پدرش نوشته، تمایل به سوی مادیگری داشته است. ولی آن که فلسفهٔ هگل را به این صورت برگردان کرد فویرباخ بود؛ و کار دیگری که فویرباخ بالخصوص کرد ـ که این کار بیش از پیش برای مارکس و انگلس و امثال اینها جالب بود ـ این بود که از خداگرایی اعراض کرد به سوی ناخداگرایی، که این همان جنبهٔ ماتریالیسم بود، و بالخصوص یک فلسفهٔ بشرگرایی و یک اومانیزم به وجود آورد. این انسانگرایی و بشرگرایی چیزی بود که مارکس و انگلس در عمل چنین چیزی می‌خواستند ولی تئوری‌اش را نداشتند، چون اینها به دنبال سوسیالیزم و کمونیزم جهانی بودند و در واقع می‌خواستند ـ به تعبیر نویسنده ـ اصالت انسان را پیاده کنند بدون آن که ابزار فلسفی آن را داشته باشند. حق دومی که فویرباخ به‌گردن اینها دارد آن جنبهٔ بشرگرایی اوست که در آن بشرگرایی در واقع ماتریالیسم را یک قدم ـ به قول اینها ـ جلو برد. قبل از فویرباخ هم ماتریالیسم وجود داشته است. فویرباخ و دیگران همه در قرن نوزده بودند، خود هگل هم در قرن نوزده بود و فلسفهٔ مادی سابقهٔ خیلی بیش از این دارد و مخصوصاً قرن هجدهم دورهٔ شکوفایی فلسفهٔ مادی است. ولی فلسفه‌های مادیِ قبل از فویرباخ هیچ جنبهٔ بشرگرایی نداشت بلکه بشر را به صورت یک بشر ماده‌گرا درمی‌آورد.

اینجا یک توضیحی عرض کنم. ما دو ماتریالیسم داریم (و به قول اینها دو ایده‌آلیسم هم داریم): یک ماتریالیسم، ماتریالیسم فلسفی است، همین است که به معنی نفی خدا و انکار خداست. یک ماتریالیسم، ماتریالیسم اخلاقی است، یعنی ماده‌پرستی انسان، این که انسان فقط خواهان مادیات باشد، و به عبارت دیگر خودپرستی، یعنی هیچ ایدهٔ اخلاقی نداشتن. ایده‌آلیسم هم به تعبیر اینها دو ایده‌آلیسم است. ایده‌آلیسم فلسفی همان اصالت ذهن و اصالت روح است و به قول اینها نفی مادهٔ واقعی، و ایده‌آلیسم اخلاقی عبارت از این است که انسان در زندگی دارای یک سلسله کمال مطلوب‌ها و ایده‌آلهای عالی انسانی باشد، تنها یک موجود هواپرست خودخواه شهوتگرا نباشد.

تا قبل از دورهٔ فویرباخ ماتریالیسم اخلاقی ملازم بود با ماتریالیسم فلسفی، و ایده‌آلیسم اخلاقی تنها در زمینهٔ ایده‌آلیسم فلسفی قابل توجیه بود. کاری که فویرباخ کرد این بود که به قول اینها گریبان ماتریالیسم فلسفی را از چنگال ماتریالیسم اخلاقی

نجات داد، یعنی یک نوع اومانیزم ، اصالت انسان، انسانگرایی و بشرگرایی مطرح کرد. اینجا از طرفی خدا نفی شده است ولی از طرف دیگر ارزشهای انسانی که همیشه در ماتریالیسم نفی می‌شد، اینها خواستند که در ماتریالیسم خودشان نفی نکنند. حال از چه راه؟ چه کار کرد؟ (اینها خیلی قابل توجه است.) کاری که فویرباخ کرد خیلی برای اینها ـ به تعبیر خود انگلس ـ وجد و شعف به وجود آورده. مارکس هم خیلی تکرار می‌کند: کیست غیر از فویرباخ که انسان را به جای خدا نشاند؟ آیا غیر از او کسی انسان را معبود انسان قرار داد؟ نه، فویرباخ بود و فقط فویرباخ.

منشأ پیدایش دین از نظر فویرباخ

اینجا خیلی مجمل ذکر کرده ولی مطلب این است: فویرباخ در واقع یک نوع تحقیق جامعه‌شناسانه دربارهٔ مبدأ دین و منشأ پیدایش فکر خدا کرده است؛ مسأله‌ای که در جلسات «نیکان»[1] ما به آن صورت طرح کردیم و طرح صحیحش هم همان است و آن این که این فکر خدا و دین از کجا برای بشر پیدا شد؟ منشئش چیست؟ در آن جلسات، ما نظریات متعددی را که در این‌باره هست که منشأ پیدایش فکر خدا چیست، مطرح کردیم. یکی از نظریات همین نظریهٔ فویرباخ است. فویرباخ می‌گوید (در اینجا خیلی مختصر بیان کرده) انسان دارای دو وجود است، کأنّه دو جنبه دارد (عین همان که ارباب ادیان می‌گویند): یک جنبهٔ متعالی که آن را می‌گوییم «انسانیت» یعنی فضیلتها که دارای نیکی ذاتی و فضیلت ذاتی است که [انسان] به حسب فطرت آنها را خواهان است، مانند نیکی، عدالت، احسان، آزادی، آزادگی؛ و یک وجود منحط که همان وجود حیوانی و شهوانی خودش است. انسان بعد از این که در وجود منحط خودش سقوط می‌کند در مقام انکار وجود خودش برمی‌آید، یعنی انکار جنبهٔ فضیلتهای خودش. بعد این فضیلتها را ـ که در خودش هست ـ می‌آید در یک موجودی بیرون از خودش فرض می‌کند، اسمش را می‌گذارد «خدا». در واقع آن انسانی را که خودش آرزوی او را دارد و مایه‌هایش هم در خودش بالذات هست ولی بعد در اثر سقوط در منجلاب حیوانیت آن را از دست می‌دهد، آن انسان را در

۱. [اشاره به درسهای «فطرت» برای معلمین مدرسهٔ نیکان است که به صورت کتابی به همین نام منتشر شده است.]

بیرون از وجود خودش جستجو می‌کند. آن انسان آرمانی یعنی انسان آرزویی همان خداست. پس در واقع آنچه خود داشت از بیگانه تمنا کرد یعنی از بیرون تمنا و جستجو کرد. به عقیدهٔ فویرباخ از اینجا فکر خدا پیدا شد. بعد وقتی که منبع این نیکیها و خوبیها و فضیلتها را در بیرون از خودش پنداشت و فرض کرد ـ به قول نویسنده ـ در یک آسمان آرمانی آن را بیرون افکند. آن وقت به همین قناعت نمی‌کند که آن را به صورت یک فکر قبول کرده باشد. می‌گوید اگر همین مقدار بود یک نیم‌مصیبتی بیشتر نبود. مصیبت آن وقت کامل می‌شود که بعد در مقام عمل شروع می‌کند در مقابل همان موجودی که او را از خود بیرون افکنده و فرض کرده، اظهار اطاعت و فرمانبری می‌کند، اظهار تسلیم می‌کند، اظهار خضوع می‌کند، پرستش می‌کند و تسلیم او می‌شود. در واقع شخصیت خودش را از دست می‌دهد. آن وقت دیگر این [انسان] به خودش تعلق ندارد، به او تعلق دارد، یعنی [این امر] منشأ از خود بیگانگی می‌شود.

البته ـ قبلاً هم عرض کردیم ـ این کلمهٔ «از خود بیگانگی» را برای اولین بار هگل مطرح کرده است ولی نه در این مورد. فویرباخ برای اولین بار آمد این حرف را زد که دین منشأ ازخود بیگانگی است (به همین بیانی که عرض کردم) و معانی و مفاهیم دینی منشأ ازخود بیگانگی هستند. دین منشأ ازخود بیگانگی می‌شود و انسان را از فضیلتهای خودش و هر چه دارد تهی می‌کند و انسان می‌خواهد تمام اینها را به ماوراء و غیر خودش نسبت بدهد و آنچه که در خودش هست همه را بدی می‌بیند و آنچه که در غیر هست همه را نیکی می‌بیند. این «ازخودبیگانگی» است. این از آن حرفهایی است که خیلی دنیا را تحت تأثیر قرار داده است. حتی بسیاری از دیندارها که همیشه وقتی در این گونه موقعیتها قرار می‌گیرند چون راه حل مشکل را نمی‌دانند تسلیم می‌شوند، می‌گویند اصلاً در عبادت هم آدم نباید حالت خضوع و تسلیم به خودش بگیرد و مرتب اظهار عجز و لابه کند؛ نه، انسان باید وقتی که دعا هم می‌کند با مشت گره کرده دعا کند (خندهٔ حضار) برای این که اگر غیر این باشد از خود بیگانه شده است. از این چرت و پرت ها می‌بافند و به همدیگر می‌گویند. (این سخنان نتیجهٔ ریشه یافتن این مزخرفاتی است که اینها می‌گویند.) من شنیده‌ام، گاهی این حرفها را می‌زنند که اصلاً در حال دعا هم آدم نباید آن‌قدر حالت ذلت و انکسار و بدبختی و فلاکت به خود بگیرد؛ انسان شخصیتش را در مقابل خدا هم باید حفظ کند و الّا از

خود بیگانه شده است. (واقعاً این جریانها مصیبتی است!)

آیا دین منشأ از خودبیگانگی است؟

حال، اینها متکی به چه دلیلی است؟ اینها دیگر برای این افراد دلیل نمی‌خواهد چون تمام اینها حالت فرضیه دارد. این را ما مکرر گفته‌ایم که ما وقتی می‌خواهیم از نظر جامعه‌شناسی دربارهٔ پیدایش یک پدیده فکر کنیم، اگر آن پدیده هیچ تکیه‌گاه منطقی برای بشر نداشته باشد، ناچار باید برای آن یک علت غیرمنطقی جستجو کنیم، یک علت اجتماعی، علت روانی، چنین چیزی، برای این که منطق که بشر را به اینجا نمی‌کشاند، پس یک امر دیگری، یک عادتی، یک خیالی، یک توهمی [سبب آن پدیده شده است.] مثلاً ما اگر ببینیم که مردم برای عدد ۱۳ یک نحوست خاص قائل هستند، با توجه به این که امکان ندارد که بگوییم بشرِ گذشته به یک منطقی دست یافته که طبق آن منطق عدد ۱۳ با عدد ۱۲ و عدد ۱۴ متفاوت بوده است، می‌گوییم پس ناچار یک علتی غیر از منطق باید در اینجا دخالت داشته باشد. اینجا جای این هست که انسان برود دنبال علل اجتماعی، علل روانی. آن وقت فرضیه‌ها پیش می‌آید. گاهی هم دلیل پیدا می‌شود. اغلب هم دلیل پیدا نمی‌شود، یک فرضیه‌هایی در این زمینه‌ها ممکن است پیدا شود که منشأ این پدیده چیست. مثلاً چرا بعضی برای نعل اسب یک احترامی قائل هستند، تأثیری قائل هستند؟ این که نمی‌تواند یک منطقی داشته باشد، پس ناچار یک جریان غیرمنطقی سبب آن شده است.

ولی اگر یک امری مبنای منطقی داشته باشد، ولو غلط، بشر فکر و منطقش او را به آنجا کشانده ولو در فکر و منطقش هم اشتباه کرده باشد. فرق است میان چیزی که منطق ندارد و چیزی که منطق دارد ولی بشر در منطق خودش اشتباه کرده است. مثلاً چرا بشر گذشته عناصر را چهارتا می‌دانست، آب و خاک و هوا و آتش؟ این را که ما نمی‌توانیم آن‌جور در علتش جستجو کنیم که در باب مبدأ [نحوست] ۱۳ جستجو می‌کنیم. این علم بشر بوده که به آنجا رسیده، یعنی بشر با یک منطق به آن رسیده بوده است، عالم را این‌قدر کشف کرده بوده که آنچه ما می‌بینیم مرکباتی هستند از اشیاء دیگر و آن مرکبات مرکبند از چند چیز دیگر، پس در نهایت امر باید یک عناصر اولیه‌ای باشد که مرکبات از آنها ساخته می‌شود و آن بسائطی که مرکبات از

آنها ساخته می‌شود نامش «عنصر» است؛ منتها بشر گذشته در تحلیلهای خودش، در تجربه‌های خودش، در تجزیه‌های خودش آخرین حدی که به آن رسید آب بود و هوا و آتش و خاک، چون اینها را دیگر قدرت نداشت تجزیه کند که بفهمد آب هم تازه خودش عنصر نیست، مرکب از دو امر بسیط تر است. این اشتباه است اما اشتباهی است که منطق بشر، بشر را به این اشتباه کشانده، نه یک علت اجتماعی از قبیل علل پیدایش نحوست سیزده، شوم بودن صدای کلاغ و امثال اینها. یا مثلاً هیئت بطلمیوس که امروز غلط شناخته شده، بیش از دو هزار سال هم بر جهان حکومت کرده است. چرا بشر آمد معتقد شد به این که زمین مرکز عالم است و ستارگان از جمله خورشید به دور زمین می‌چرخند؟ این را ما نمی‌توانیم تعلیل روانشناسانه و روانکاوانه یا جامعه‌شناسانه بکنیم که مثلاً پس‌رانده شدن عوامل جنسی سبب شد که بشر چنین فکری بکند؛ نه، بشر در رابطهٔ زمین و آسمان همیشه فکر می‌کرده؛ وضع زمین را می‌دیده، وضع آسمان را می‌دیده، شب را می‌دیده، روز را می‌دیده، فصول مختلف سال را می‌دیده. انسان زمین را می‌بیند، فکر می‌کند ساکن است، بعد می‌بیند که خورشید می‌آید از بالا سرش رد می‌شود. بعد هم دیدند که ماه یک حرکت مخصوص به خود دارد، خورشید یک حرکت دیگری دارد، حرکت مثلاً ماه کندتر است، در ۲۴ ساعت و ۴۰ دقیقه مثلاً از افق تا افق طی می‌کند، [خورشید] در ۲۴ ساعت. باز حرکت فلان ستارهٔ دیگر [را دیدند.] بعد هم توانستند با حسابهایی بُعد و قرب ها را به دست بیاورند. آن وقت آمدند آن فرضها را کردند. تمام اینها ریشهٔ منطقی دارد، می‌خواهد منطقش درست باشد می‌خواهد غلط باشد.

در باب پیدایش فکر «خدا» اگر هیچ منطقی، ولو در حد یک منطق غلط، یعنی هیچ انگیزهٔ عقلانی وجود نمی‌داشت جای این فرضیه‌ها بود. ولی وقتی که انگیزهٔ عقلانی به هر حال وجود داشته است و خود شما هم نمی‌توانید این مطلب را انکار کنید پس جای این نیست که ما دنبال این فرضیه‌های نامربوط برویم. بشر وقتی که خودش را یک امر حادث می‌بیند یعنی فکرش به این قدر می‌رسد که من نبودم بعد پیدا شدم، آن یکی هم نبود بعد پیدا شد، آن چیز دیگر هم نبود بعد پیدا شد، بعد هم فکرش به مجموع همهٔ اشیائی که نبوده‌اند و بعد پیدا شده‌اند [منتقل می‌شود، از آنجا به موجودی که همیشه بوده است و پدیدآورندهٔ آن اشیاء است پی می‌برد.] همان داستان حضرت ابراهیم است: من نبودم پس مرا ستاره به وجود آورد. آن هم که مثل

من است. پس ما را ماه به وجود آورد. آن هم که درگردش و متغیر و مثل من است. پس همهٔ ما را خورشید به وجود آورد. آن هم که مثل من است. یکدفعه می‌گوید پس همه یکجا [به وسیلهٔ یک موجود غیرمتغیر به وجود آمده‌ایم.] این یک منطق عقلانی است. یا این نظامات فوق‌العاده‌ای که بشر در این موجودات می‌بیند، در شب و روز می‌بیند، در فصول سال می‌بیند، و می‌بیند که شب و روز با یک حساب معینی پدید می‌آید، فصول سال تکرار می‌شود، بهار را می‌بیند، تابستان را می‌بیند، پاییز را می‌بیند، زمستان را می‌بیند، برای هر کدام از اینها خاصیتهایی قائل است، می‌بیند اگر بهار نبود نمی‌شد، تابستان هم نبود نمی‌شد، پاییز هم نبود نمی‌شد، زمستان هم نبود نمی‌شد، یا آنچه در خلقت خودش، در خلقت بچه‌های خودش، حیوانات و گیاهها می‌دیده، بالاخره اینها کافی بوده برای این که او این فرض را بکند که موجود شاعری تدبیرکنندهٔ این عالم است. حال چرا آدم بیاید بگوید نه، این از این راه بوده که بشر فضیلتها را در خودش سراغ داشته، بعد به خود بدگمان شده و آمده چیز دیگری [را در بیرون وجود خودش به عنوان منبع فضائل فرض کرده است.]

به هر حال اینها حرفهایی است که بلادلیل است؛ صرف فرضیه است، فرضیه‌هایی که تا اول ما این مطلب را فرض نکنیم که هیچ دلیل منطقی در کار نیست، اصلاً جای این فرضیه‌ها نیست. البته خود این فرضیه هم امروز رد شده است؛ و حتی من تعجب می‌کنم، این کتاب هم ذکر نمی‌کند، خود این فرضیه با همان حرفهای کارل مارکس هم جور درنمی‌آید، به جهت اینکه این فرضیه بر این اساس است که انسان دارای دو وجهه و دو جنبه است، جنبهٔ عِلوی و جنبهٔ سفلی، یعنی جنبهٔ فضیلت و نیکی و پاکی، و جنبهٔ شهوانی و حیوانی، و آن [جنبهٔ علوی] را فطری انسان می‌داند، درصورتی که اینها خودشان به چنین جنبه‌ای قائل نیستند. اصلاً فلسفهٔ مادی مارکس به نیکی ذاتی قائل نیست و این که در کلمات خود مارکس بعضی جاها به تبع فویرباخ آمده «نیکی ذاتی» این نیکی ذاتی با فلسفهٔ مارکسیسم مخالف است. فلسفه‌ای که می‌گوید زیربنای همه چیز اقتصاد است، همه چیز: اخلاق، دین، مذهب زاییدهٔ وضع اقتصادی است، پس [طبق این فلسفه] هیچ چیز ذاتی نیست. بعلاوه (این را ما در درسهای «فطرت» گفتیم) اگر منشأ گرایشهای دینی این باشد که آقای فویرباخ می‌گوید ـ که اینجا چون خلاصه کرده، از حرف نویسنده نتیجه نمی‌شود ولی حرف فویرباخ فقط این نیست ـ که بشر بعد از این که انحطاط پیدا می‌کند و در جنبه‌های منحط وجود خودش سقوط

می‌کند، در آن وقت است که گرایش دینی پیدا می‌کند، آن وقت به خودش به نوعی بی‌ایمان و بی‌اعتقاد می‌شود ولی آن آرمانهای خودش را در بیرون جستجو می‌کند؛ اگر این‌طور باشد پس باید نسبت مستقیمی باشد میان گرایشهای دینی از یک طرف و سقوطهای اخلاقی از طرف دیگر، یعنی همیشه افراد هر چه بیشتر سقوط اخلاقی پیدا می‌کنند گرایش دینی بیشتر پیدا کنند؛ در صورتی که قضیه درست برعکس است، یعنی انسان هر چه گرایشهای حیوانی، بیشتر پیدا می‌کند از دین دورتر می‌شود.

از اینجا انسان ارزش حرف قرآن را می‌فهمد که «هُدیً لِلْمُتَّقینَ»[1]. همیشه می‌گویند یعنی چه «هدی‌للمتقین»؟! یعنی تا انسان به آن تقوای فطری خودش باقی نباشد به این سو نمی‌آید. در آن سو هم «کَلاّ بَلْ رانَ عَلیٰ قُلوبِهِمْ ما کانوا یَکْسِبونَ»[2] می‌شود، یعنی هر چه انسان بیشتر سقوط اخلاقی پیدا کند بیشتر دور می‌شود، بعد کارش به انکار و الحاد می‌رسد: «ثُمَّ کانَ عاقِبَةُ الَّذینَ أساؤُا السُّوأیٰ أنْ کَذَّبوا بِایاتِ اللهِ»[3].

اتفاقاً یک نظریهٔ دیگر که درست عکس این نظریه است بیشتر قابل توجه و تأمل است تا این نظریه. بعضی می‌گویند دین کسی را نساخته، یعنی خوب نساخته؛ همیشه خوبها چون خوب هستند به طرف دین می‌روند؛ از بس که دیده‌اند افرادی به سوی دین گرایش دارند که آن ارزشهای انسانی در آنها زنده است نه آنهایی که در درهٔ حیوانیت سقوط کرده‌اند.

به هر حال این یک فرضیهٔ مزخرفی است که جناب فویرباخ در اینجا [دارد. می‌گوید] حال که این‌طور است پس انسان در اثر گرایش به خدا و دین از خودش بیگانه شده است. برای این که انسان به خودش بازگردد باید خدا و دین را کنار بگذارد تا به خودش ایمان پیدا کند و به خدایی جز خودش معتقد نباشد و خدای خودش را «خودش» بشناسد، که مقصود از «خدای خودش» یعنی آنچه که این فضیلتها و کمالات در او وجود دارد. آن ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه را خودش بداند نه چیز دیگر و آنچه باید او را بپرستد، او را عبادت کند، در مقابل او تسلیم باشد، همان خودش باشد، یعنی همان جنبه‌های متعالی وجود خودش نه

---

۱. بقره / ۲.
۲. مطففین / ۱۴.
۳. روم / ۱۰.

چیزهای دیگر.

تا اینجا مرحلهٔ اول گرایش از ایده‌آلیسم هگل به ماتریالیسم مارکس است که به وسیلهٔ فویرباخ انجام شده که نه تنها گرایش از ایده‌آلیسم به ماتریالیسم است، ضمناً گرایش به اومانیزم هم هست، یعنی گرایش به ماتریالیسمی که ضمناً ماتریالیسم اومانیست هم هست یعنی انسانگرا هم هست.

ـ بنابراین اگر رأیشان این باشد باید یک مصداق کاملی که دارای این دو جنبه هم باشد فرض کنند و وجود خارجی به آن بدهند؛ آیا چنین می‌کنند؟

بله، می‌گویند انسان سوسیالیست.

ـ چه کسی بوده؟

خودشان (یک کتابی ترجمه کرده‌اند به نام «انسان راستین») یا خود کارل مارکس را می‌گویند.

ـ آیا به سوی دین آمده؟ این که به سوی دین آمده از جهت انحطاطش آمده. نه، آن انسان اولی که دو وجود ذهنی و عینی داشته و کامل بوده مصداقش نزد آنها کیست که طردش می‌کنند؟

آن انسان که می‌گویند، به یک شخص نظر ندارند. اینها به صورت اجتماعی مطالعه می‌کنند؛ می‌گویند انسان یعنی جامعهٔ انسان نه یک فرد انسان.

ـ حتماً باید یک فرد خارجی باشد؟

نه، اینها به یک فرد معین نظر ندارند؛ نمی‌خواهند بگویند که به وسیلهٔ یک فرد معین این کار صورت گرفت. ملحدین قدیم ـ که به آنها «زنادقه» می‌گفتند و منکر دین و خدا و همه چیز بودند ـ توجیهاتشان در باب پیدایش دین روی شخص انبیاء

بود یعنی دین را صددرصد اختراع پیغمبران می‌دانستند. منتها بعضی از اینها که نسبت به پیغمبران خوشبین بودند ـ که خیلی از آنها این‌طور بودند ـ می‌گفتند که پیغمبران یک سلسله مردمان مصلح و نابغه‌ای بوده‌اند که قصدشان اصلاح بشریت بوده است و طرحهایی برای اصلاح بشریت داشته‌اند ولی نظر به اینکه اگر می‌گفتند این طرحها را ما خودمان شخصاً اظهار کرده‌ایم مردم گرایش پیدا نمی‌کردند العیاذبالله آمدند این دروغ مصلحتی را گفتند و این را مستند کردند به مبادی غیبی و گفتند دنیایی قبل از این دنیا وجود دارد و دنیایی بعد از این دنیا وجود دارد و... آن گروهی که حتی این مقدار هم قائل نبودند مثلاً العیاذبالله گفتند پیغمبران به خاطر منافع خودشان اینها را فرض کردند یا با صاحب‌منافع‌ها ساختند. ولی در دنیای جدید دیگر این‌طور اظهار نظر نمی‌کنند، یعنی اینها بیشتر می‌روند روی زمینه‌های کلی اجتماعی. یک فرد را مسؤول نمی‌دانند، لهذا می‌روند روی زمینه‌های روانشناسی، بعد می‌گویند ظهور پیغمبران هم در این زمینه‌هاست. آن که مثلاً ریشهٔ دین را جهالت می‌داند، می‌گوید این زمینه اول در جامعه به وجود می‌آید، بعد در این زمینهٔ موجود پیغمبران به‌وجود می‌آیند. آنچه که فویرباخ می‌گوید یک مطالعهٔ جامعه‌شناسانه است. این در واقع زمینهٔ پیدایش ادیان است. می‌خواهد بگوید که این حالت روانی و این حالت اجتماعی خود به خود به وجود می‌آید. یک نوع توجیه روانشناسانه و یک نوع توجیه جامعه‌شناسانه. زمینه را دارد بیان می‌کند. پیغمبران هم که به عقیدهٔ اینها فردی از افراد بشر هستند، منتها افرادی که برجستگی خاص دارند که وقتی در زمینه‌ای یک فکر پیدا شد قهراً این فکر در شخصی طلوع می‌کند، جهش پیدا می‌کند، به آن شکل ظاهر می‌شود. این حرف نامربوط است.

مرحلهٔ دوم گرایش از ایده‌آلیسم هگل به ماتریالیسم مارکس

بعد ما باید وارد مرحلهٔ دوم بشویم ببینیم که مارکس چه کرد؟ تا اینجا قدمی بود که [فویرباخ] برداشت. تعبیر این کتاب این است (اول تعبیر ضعیفی دارد ولی مقصودش روشن است، مخصوصاً بعدها روشنتر می‌شود.) می‌گوید فویرباخ از همه‌خداگراییِ هگل به سوی خداناگرایی و بشرگرایی آمد ولی مارکس به سوی ماده‌گرایی آمد. مرحلهٔ دوم این است که به سوی ماده‌گرایی آمد و از ماده‌گرایی تاریخی شروع کرد تا به ماده‌گرایی فلسفی تعمیم یافت. این عبارت یک عبارت

ناقصی است. کأنّه فویرباخ به سوی ناخداگرایی آمد ولی دیگر به سوی ماده‌گرایی نیامد، درصورتی که ناخداگرایی همان ماده‌گرایی بود. بعد هم خودش به این مطلب تصریح می‌کند. این مطلب هم که بعد می‌گوید ولی مارکس به سوی ماده‌گرایی آمد، یعنی کار اضافه‌ای که او کرد این بود که فلسفهٔ هگل را یک فلسفهٔ ماده‌گرا کرد، یک ماده‌گرایی تاریخی و بعد ماده‌گرایی فلسفی. این هم احتیاج به توضیح دارد و آن توضیح این است: هگل منطقی دارد که همان منطق دیالکتیک است که خیلی درباره‌اش سخن گفته شده است. آن، منطق است، طرز تفکر است. فلسفه‌ای دارد که آن فلسفه‌اش اگر ایده‌آلیسم نیست ماتریالیسم هم نیست. حقیقت این است که مارکس ماتریالیسم را از فویرباخ و آن مادیون قرن هجده بلکه قبل از فویرباخ گرفت ولی منطق دیالکتیک را از هگل گرفت...[1]

□

در بحثهای گذشته سیر تحول مارکسیسم و ریشه‌های آن بیان شد، اینکه از کجا شروع شد و چگونه تحول پیدا کرد. از هگل شروع شد و بعد به افکار فویرباخ رسیدیم و بعد به افکار مارکس، و این کتاب هم طوری مطلب را تلقی کرد که فویرباخ در افکار خودش از هگل پیش افتاد و مارکس هم از فویرباخ پیش افتاد و در چه جهاتی بود. اینها قبلاً گفته شد، تکرار نمی‌کنم. یکی از آن مسائل که جنبهٔ انسانی قضیه بود [این است:] هگل بر اساس فلسفهٔ خودش سخنی گفته بود در باب روح و طبیعت یا ایده و طبیعت. او چنین فرض کرده بود که روح یا ایده به منزلهٔ تز است و طبیعت به منزلهٔ آنتی‌تز، یعنی طبق اصل او روح ـ و هر تزی ـ بعد از آنکه خود را تثبیت می‌کند، به انکار خود و به نفی خود می‌پردازد یعنی خودش مشتمل بر نفی خودش است و به تعبیر دیگر خودش خودش را نفی می‌کند و خودش خودش را انکار می‌کند. طبیعت همان ایدهٔ نفی شده و ایدهٔ انکار شده است و انسان از نظر هگل نفی در نفی است یعنی انکارِ انکار است و به معنی دیگر نوعی بازگشت است ولی در سطح بالاتر. انسان، ترکیب و سنتز خدا و طبیعت است. او در مسألهٔ اینکه روح چگونه خود را انکار می‌کند و چگونه خود را نفی می‌کند تعبیر «از خود بی‌خود شدن» و «با خود بیگانه شدن» کرده است، یعنی همانچه را که «آنتی‌تز» می‌نامد،

۱. [مطلب ناقص است، در نوار به همین صورت است.]

«از خود بی‌خود شدن» و «با خود بیگانه شدن» و «خود از خود بیرون رفتن» و «خود را انکار کردن» تعبیر کرده است. فویرباخ که اساس جنبه‌های ایده آلیستی فلسفهٔ هگل را قبول ندارد و یک فیلسوف ماده‌گراست همان اصل از خودبیگانگی را از هگل گرفته و به کار برده است اما نه در آن موردی که هگل به کار برده بلکه در مورد خود انسان، و در واقع در مورد انسان و تاریخ به کار برده است. او در یک تحلیل جامعه‌شناسانه که از پیدایش دین کرده است دین را مظهر از خودبیگانگی بشر دانسته است، یعنی مظهر انکار بشر خودش را. بشر آنگاه که به انکار خود پرداخت دین به وجود آمد. با چه بیان؟ گفته است انسان یک موجود دو سرشتی است، یک موجودی که از یک طرف از یک سلسله خصلتهای عالی برخوردار است و از طرف دیگر دارای یک سلسله خصلتهای حیوانی است. انسان بعد از آنکه در آن سرشت سفلی وجود خودش سقوط می‌کند و غرق می‌شود، خود را انکار می‌کند یعنی خود را از آن جنبهٔ انسانی که دارد یا به تعبیر قدمای ما بگوییم خودش را که مظهر و مجمع کمالات است انکار می‌کند وگویی چنین چیزهایی را در خود سراغ ندارد در حالی‌که هر چه هست در خودش است. آنگاه اینها را در یک موجود برتر از خود فرض می‌کند و به این شکل مفهوم «خدا» ساخته می‌شود. این است که انسان در مقابل خدا یک نوع ژستهای «ناچیز گرایانه» پیدا می‌کند؛ مرتب کوشش می‌کند که خودش را ذلیل و حقیر و فقیر نشان بدهد و جلوه کند برای اینکه می‌خواهد همهٔ عظمتها و همهٔ عزتها و همهٔ کمالها را در آن موجودی که در ماوراء خودش فرض کرده است قرار بدهد. به این ترتیب انسان به نفی خودش می‌پردازد. آنگاه گفت که اگر انسان به همین مقدار یعنی به همین حد فکری و نظری قناعت می‌کرد و بر طبق این به عمل نمی‌پرداخت، مصیبت زیادی نبود، مصیبت زیاد آن وقت است که در مقابل همان موجود به قول او «متعدی» که خودش برای خودش ساخته است تسلیم می‌شود، کرنش می‌کند و از خودش سلب شخصیت و اراده می‌کند. پس انسان اگر بخواهد به مقام انسانی خودش برسد باید بار دیگر به انکار این انکار بپردازد تا شخصیت خودش را باز یابد و در واقع به خود بازگردد.

فویرباخ تصریح نکرده که [آیا این سخن را] با همان اساس دیالکتیک هگل می‌گفته است که معنایش این است که انسان در یک سطح بالاتر به خود بازگردد، و یا اینکه نه، به دیالکتیک هگل هم توجه ندارد و به طور کلی می‌گوید انسان به وسیلهٔ

دین، خود را از دست داده است و بعد با نفی دین بار دیگر خود را می‌یابد و بازگشت به خودش می‌کند. انسان از خودش دور شده است، بار دیگر به خودش بازگشت می‌کند.

«از خود بیگانگی» از نظر مارکس

مارکس در همین مسألهٔ «از خودبیگانگی» دو نظر دیگر ابراز داشت که [از] اینها پیش افتادگی نسبت به فویرباخ پیدا می‌شود. [گفت این نظریه] در این جهت که دین مظهر از خود بیگانگی بشر است چون در آن مفاهیمی از قبیل رضا، تسلیم، زهد و توکل وجود دارد درست است، ولی دو نقص در نظریهٔ فویرباخ هست، یکی اینکه تنها به دین توجه کرده است و این تنها دین نیست که انسان را با خودش بیگانه می‌کند و مظهر انکار انسان است خودش را، خیلی چیزهای دیگر هم از این قبیل است. دولت از این قبیل است، سرمایه یعنی پول هم از این قبیل است. پول خودش مظهر انکار بشر است خودش را، به طوری که انسان همه چیز را پول می‌بیند و پول را برتر از خودش می‌بیند. همان حالت پول‌پرستی که ما می‌گوییم، در بشر پیدا می‌شود. انسان که نباید پرستندهٔ پول باشد، پول باید در خدمت انسان باشد، ولی شما می‌بینید انسانها در وضعی قرار می‌گیرند که اساساً پول که باید برای آنها وسیله باشد، برای آنها مقصد است و در واقع خودشان را برای پول می‌خواهند و اینها می‌شوند پرستندهٔ پول، تسلیم در مقابل پول. همچنین دولت که باید تشکیلاتی در خدمت بشر باشد، بعد حالت خداوندگاری و مطاع و متبوع بودن و حالت همه‌چیز بودن پیدا می‌کند به طوری که بشر خودش را در مقابل دولت هیچ می‌داند و همه چیز را دولت می‌داند و دولت را مظهر اصلی جامعه می‌داند، که در اینجانظریاتش با نظریات هگل خیلی متفاوت می‌شود، یعنی مارکسیسم در اینجا کمی اصالت فردی می‌شود. بر خلاف فلسفهٔ هگل که اصالت جمعی است و او دولت را مظهر عالی انسانیت می‌شمارد، مارکس بر عکس، دولت را نفی‌کنندهٔ انسانیت می‌شمارد. پس انسان اگر بخواهد به خویشتن بازگردد و از خودبیگانگی را از خود دور کند باید دولت را هم از بین ببرد، دیگر دولتی وجود نداشته باشد که دولت یک چیز باشد ملت یک چیز دیگر؛ نه، خود ملت باشد به جای دولت، ملت خودش خودش را اداره کند. سرمایه‌ای و [شخص] سرمایه‌داری وجود نداشته باشد بلکه سرمایه اشتراکی باشد.

این یک جهتِ فراگذشتن [مارکس از فویرباخ.]

جهت دیگر این است که به عقیدهٔ مارکس فویرباخ نتوانست ریشهٔ این مطلب را نشان بدهد که چرا بشر به انکار و به نفی خودش می‌پردازد. کأنه این را یک امر عادی و اتفاقی تلقی کرده است، در صورتی که کارل مارکس برای آن یک واقعیت تاریخی و مادی قائل شد یعنی آن را نتیجهٔ جبری وضع مادی و اقتصادی بشر در شرایط و زمان خاص دانست که این در ظرف خودش صورت یک امر ضروری را پیدا می‌کند و اگر بشر بخواهد از این از خودبیگانگی‌ها ـ نه تنها از خودبیگانگی دینی ـ رهایی یابد جز اینکه آن اساس و علتی را که منشأ همهٔ این ازخودبیگانگی‌هاست از بین ببرد راه دیگری ندارد. بنابراین دین بلکه همهٔ از خودبیگانگی‌ها یعنی همهٔ این مسائل انسانی در درجهٔ دوم قرار می‌گیرند؛ وضع خاص اقتصادی این از خودبیگانگی‌ها را ایجاب می‌کند. برای اینکه رهایی از اینها پیدا بشود باید سراغ علت رفت. اساساً تا وضع اجتماعی آن وضع خاص نشود ـ که همان سوسیالیزم کامل است و آن سوسیالیزم هم باز مولود یک شرایط خاص مادی فنی تولیدی است ـ اینها از بین نمی‌روند. اگر آن به وجود نیاید کوشش برای از بین بردن اینها بی‌فایده است، یعنی اگر جامعه مثلاً در شرایط فئودالی زندگی کند و بخواهد در آن شرایط با این از خود بیگانگی‌ها مبارزه کند بی‌فایده است. در شرایط خاص خودش: اگر روابط تولیدی عوض بشود، نیروی تولیدی به حدی از تکامل برسد که یک روابط تولید جدید اجتماعی را اقتضا کند، خواه‌ناخواه و خود به خود همهٔ اینها از بین می‌رود.

این خودش یک نقطهٔ عطفی است، هم از نظر مبارزه با دولت، هم از نظر مبارزه با سرمایه و سرمایه‌دار و هم از نظر مبارزه با دین و مذهب؛ یعنی اگر شرایط مادی به آن شرایط رسید، با دگرگون کردن وضع در شرایط خاص خودش که [این دگرگونی را] اقتضا دارد و ایجاب می‌کند، این سه چیز: وضع خاص سرمایه‌داری (یعنی رابطهٔ مالکیت)، قدرت (اینکه دولتی باشد و مردمی، طبقه‌ای به نام «دولت» بر مردم حکومت کنند) و دیگر چیزی به نام «دین»، این سه رأسِ به‌اصطلاح یک عصای سه شاخه ـ که به قول آنها عصایی است که سه شاخ دارد: دین، اقتصاد و سیاست و دولت ـ خودبه‌خود از بین می‌روند، دیگر نیازی به مبارزه و تبلیغ ندارد؛ و لهذا طبق تز مارکس در هیچ کشور کمونیستی معنی ندارد که دین وجود داشته باشد و نیازی به

مبارزه با دین و مذهب وجود ندارد چون علتش وجود ندارد. این مثل این است که سماوری که شما به برق متصل کرده‌اید چون به برق متصل کرده‌اید آبش دارد می‌جوشد. اگر شما دو شاخهٔ آن را از برق بکشید خود به خود تدریجاً سرد می‌شود. امکان ندارد که در حالی هم که آن را از برق کشیده‌اید باز شما نگران این باشید که یک وقت به جوش نیاید. وقتی علت نباشد دیگر معلول امکان ندارد وجود داشته باشد.

هنوز هم یکی از دردسرهای عظیم در کشورهای کمونیستی گرایش جوانهاست به دین و مذهب و هر چندی یک بار حتی در سطح روزنامه‌های مهم شوروی و غیر شوروی این مسأله طرح می‌شود که باز چنین شده است، باید چنین کرد، باید چنان کرد. این به نحوی شکست این تز است والّا دیگر در آن کشورها [گرایش به دین] معنی ندارد برای اینکه علتها که از بین رفته است معنی ندارد که معلول وجود داشته باشد.

خود را گم کردن

مطلبی را من اجمالا اشاره می‌کنم چون این بحث خیلی طولانی است، و خیلی عمیق و لطیف و شیرین است. به نظرم در یکی از نوشته‌هایم هم نوشته باشم. سالهای اولی بود که من به تهران آمده بودم و هنوز مطالعاتم در این مسائل خیلی ضعیف بود. شبهای پنجشنبه یک جلسهٔ تفسیری داشتیم برای یک عده از بازاریها. در واقع یک منتخبات آیاتی بود. حدود سالهای ۳۳ و ۳۴ بود. آنجا به یک مطلبی برخورد کردم که در همان دفترهای آن وقت یادداشت کردم و آن اینکه ما از قرآن یک مطلبی را دریافت می‌کنیم که جالب است یعنی توجه انسان را جلب می‌کند که منظور چیست و آن مطلب این است: گاهی تعبیر می‌شود که انسان خود را فراموش کرده است: «نَسُوا اللهَ فَأَنْسیٰهُمْ أَنْفُسَهُمْ»[1] انسان خودش را فراموش کرده، خودش را از یاد برده است. گاهی تعبیر، «خود باختن» است: «قُلْ اِنَّ الْخاسِرینَ الَّذینَ خَسِروا اَنْفُسَهُمْ»[2]. معمولاً ما سود و زیان که می‌گوییم، چه سود و چه زیان، در مورد اموری است که به

---

۱. حشر / ۱۹.
۲. زمر / ۱۵.

انسان تعلق دارد. مثلاً می‌گوییم انسان مالی را سود کرد، انسان مالی را از دست داد. یا اگر کسی یک چشمش را از دست بدهد می‌گوییم یک چشم زیان کرده. حداکثر این است که در مورد یک عضو این تعبیر به کار برود. ولی در مورد «خود» اصلاً معنی ندارد انسان خودش را زیان کند. «زیان کردن» از دست دادن چیزی است چیزی را، پس دو چیز باید باشد که یک چیز یک چیزی را داشته باشد، بعد همان چیزی را که دارد از دست بدهد، خودش باشد بدون آن چیز. اما اینکه خودش خودش را از دست بدهد یعنی چه؟ یعنی خودش بدون خودش باقی بماند؟ این چگونه می‌شود؟ و نظیر اینها باز هم تعبیراتی پیدا می‌شود.

از اینجا من رسیدم به این مطلب که پس معلوم می‌شود که در انسان حالتی پیدا می‌شود که خودش از خودش فاصله می‌گیرد. چطور می‌شود انسان خودش از خودش فاصله بگیرد؟ این به این [علت] است که انسان دو «خود» پیدا می‌کند: یک خود خیالی و یک خود واقعی؛ یعنی غیر خود را خود می‌پندارد. چون غیر خود را خود می‌پندارد خودش را با آن غیر خود اشتباه می‌کند و آن چیزی را که غیر خود است خود می‌پندارد، که برای این مطلب همیشه آن جملهٔ **نهج‌البلاغه** در ذهنم می‌آید که راجع به افراد ممسک و بخیل است، همینهایی که پول‌پرست می‌شوند و به اصطلاح روانشناسان در پول تثبیت می‌شوند یعنی پول برای اینها معبود می‌شود، خودشان را حاضرند در راه پول خرج کنند ولی پول را حاضر نیستند در راه خودشان خرج کنند. ایشان تعبیری دارند می‌فرمایند: «عَجِبْتُ لِلْبَخیلِ یَسْتَعْجِلُ الْفَقْرَ الَّذی مِنْهُ هَرَبَ وَ یَفوتُهُ الْغِنَی الَّذی إیّاهُ طَلَبَ، فَیَعیشُ فِی الدُّنْیا عَیْشَ الْفُقَراءِ وَ یُحاسَبُ فِی الْآخِرَةِ حِسابَ الْاَغْنِیاءِ»[1]. می‌فرماید من تعجب می‌کنم از این آدمهای ممسک که از فقر فرار می‌کنند به سوی غنا ولی در عمل از غنا فرار می‌کنند و خودشان را به دامن فقر می‌اندازند، چرا؟ برای اینکه اصلاً فقر و غنا معنایش چیست؟ فقیر یعنی آن که ندارد که بخورد و بپوشد، و غنی یعنی آن‌که دارد که بخورد و بپوشد. فرقشان در این است که آن می‌خورد و می‌پوشد، این نمی‌خورد و نمی‌پوشد. اگر بنا بشود که انسان پول را جمع کند که در آخر نخورد و نپوشد پس پول را در واقع برای فقر جمع می‌کند نه برای غنا. درست است، پیش خودش خیال می‌کند یک عمر لباس کهنه

۱. **نهج‌البلاغه** فیض الاسلام، حکمت ۱۲۱ .

می‌پوشد برای اینکه یک وقتی خدای نکرده لباس کهنه نپوشد، یا یک عمر نان و پیاز می‌خورد که یک روزی فقیر نشود که بخواهد نان و پیاز بخورد. این است که در دنیا مانند فقرا زندگی می‌کند ولی در قیامت باید حساب اغنیا را پس بدهد. این برای همین است که این انسان خودش را در این جور مواقع گم کرده است؛ خودش را گم می‌کند، نمی‌داند که اگر من باید برای خودم کار کنم برای خود کار کردن این نیست. با اینکه انسان [مجبور] است که برای خود کار کند ولی وقتی که خودش را با غیر خود اشتباه می‌کند همیشه برای غیر خودش کار می‌کند و خودش خیال می‌کند که برای خودش دارد کار می‌کند، و این فقط روی همین جهت است که خودش را با غیر خودش اشتباه می‌کند.

داستان آن مرد نادانی است که (این جور مثالها را اغلب به ملا نصرالدین نسبت می‌دهند) زنگوله‌ای به پایش بسته بود برای اینکه یک وقت خودش را گم نکند. یک وقتی خواب بود، شخصی آن را از پایش باز کرد و به پای خودش بست. وقتی بیدار شد نگاه کرد، از طرفی خودش را خودش می‌بیند، و از طرفی دید که این زنگوله یا نخ به پای اوست. گفت اگر تو منی پس من کی هستم، اگر من تو هستم پس تو کی هستی (خندهٔ حضار). در مانده بود که این «من» کجاست، این است یا آن. خودش را با او اشتباه می‌کرد.

بعد ما دیدیم که این مطلب یک ریشهٔ خیلی عمیقی در معارف اسلامی دارد و آن مسألهٔ خود راگم کردن و خود را نیافتن و در مقابل، خود را باز یافتن است؛ و فلسفهٔ اخلاق اسلامی بر اساس خود واقعی را باز یافتن است، یعنی ضد اخلاق‌ها همیشه از خود راگم کردن پیدا می‌شود و آنچه که اخلاق و تعالی و ارزش است از باز یافتن خود پیدا می‌شود.

علاوه بر این، جمله‌ای هست در کلمات حضرت امیر که در **نهج‌البلاغه** نیست ولی در **غُرر و دُرر** آمُدی هست و آن این است (در **سیری در نهج‌البلاغه** نقل کرده‌ام): «عَجِبْتُ لِمَنْ یَنْشِدُ ضالَّتَهُ وَ قَدْ أَضَلَّ نَفْسَهُ فَلا یَطْلُبُها»[1] من تعجب دارم از کسی که اگر یک چیزی گم کند (مثلاً انگشترش راگم کند) دائماً می‌گردد که پیدا کند، خودش را گم کرده چرا نمی‌رود خودش را پیدا کند؟

---

۱. **غُرر و دُرر** آمُدی، ج۴/ ص ۳۴۰ .

خود را یافتن

مطلب دیگر درست در جهت عکس: انسان در پرتو یافتن خداست که خود را می‌یابد، یعنی اگر انسان خدا را بیابد خود را می‌یابد و خود واقعی را می‌یابد. ایندو لازم و ملزوم یکدیگر هستند: خدا را یافتن مساوی است با خود را یافتن، خدا را از دست دادن مساوی است با خود را باختن و خود را از دست دادن: «وَ لا تَکونوا کَالَّذینَ نَسُوا اللهَ فَأَنْسیٰهُمْ أَنْفُسَهُمْ»[1] همیشه خود راگم کردن عکس‌العمل قهری و طبیعی الهی خدا را گم کردن است. این در قرآن زیاد است: هر کس که خدا را گم کند خواه‌ناخواه خود را گم می‌کند. این برای این است که او لاً رابطهٔ خدا با انسان با رابطهٔ هر موجود دیگری با انسان متفاوت است؛ چطور؟ همین چندی پیش [شخصی] از من می‌پرسید که (به نظرم بر همان **سیری در نهج‌البلاغه** تکیه می‌کرد) چرا شما گفته‌اید که هر بندگی اسارت است جز بندگی خدا؟ گفتم برای اینکه بندگیِ دو موجودی که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند معنایش این است که اگر زید بندهٔ عمرو باشد عمرو برای خودش یک موجودی است، یک مداری دارد، یک حرکتی دارد و یک مطلوبهایی دارد، یک نقصهایی دارد که می‌خواهد آنها را مرتفع کند؛ زید برای خودش مسیری دارد، مداری دارد، نقصهایی دارد که می‌خواهد در مسیر خودش آنها را رفع کند. حالا اگر زید بندهٔ عمرو باشد باید از مدار خودش خارج بشود بیاید به مدار عمرو، در او جذب بشود، یعنی به جای اینکه در راه خودش گام بردارد باید در عمرو هضم بشود. اسیر عمرو می‌شود، یعنی قهراً او برای حرکت تکاملی خودش آزاد نیست. اما خداوند مدار ندارد، حرکت ندارد، نیاز ندارد. خدا آن حقیقتی است که بر همهٔ این مدارها احاطه دارد. بندهٔ او شدن یعنی در مدار واقعی حرکت کردن. او که بنده نمی‌خواهد که بنده بیاید خدمتش را بکند؛ بنده او را می‌خواهد که از او نیرو بگیرد. اصلاً بندگی او «اِیّاکَ نَعْبُدُ وَ اِیّاکَ نَسْتَعین» است، مدد گرفتن از اوست برای اینکه در سیر تکاملی خودمان برویم. بعلاوه گذشته از اینکه خداوند منشأ و مبدأ هر نیرویی است و باید از او استمداد کرد، خداوند غایت همهٔ کمالات است؛ یعنی این سیر تکاملی که از نظر دیگران یک امر بی‌هدف و بی‌مبنا و بی‌مقصد و فقط راه است و مقصد نیست، از نظر ما با اینکه راه است و راه غیرمتناهی

---

۱. حشر/۱۹.

است ولی راهی است که مقصد دارد و در عین حال غیرمتناهی است و خدا مقصد کل است. در بند بودن یک شئ متکامل، در بند آن مقصد کمالیِ خودش بودن، این در بند خود بودن است نه در بند ناخود بودن؛ یعنی یک شیئی که از نقص به کمال حرکت می‌کند، از «خود» به «ناخود» حرکت نمی‌کند، از «خود» به «خود» حرکت می‌کند...[۱] یک بذر که در زیر زمین قرار می‌گیرد و آن وضع موجود خودش را رها می‌کند و بعد به سوی بوته شدن حرکت می‌کند، آیا این از خودش به سوی ناخود رفته، یعنی مثل این است که [این بذر] در یک موجود دیگر جذب شده باشد؟ یا نه، به سوی کمال خودش حرکت کرده، یعنی در عین اینکه از خودی رفته است، به خودی رسیده؛ از خود ناقصتر به خود کاملتر حرکت کرده است؛ و لهذا مسیر الی‌الله عبارت است از حرکت از خود به سوی خود: «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْکُمْ»[۲] از خود شما به شما نزدیکتر هستیم. آن روح معنایش این است که از شما خودتر هستیم برای شما، خود واقعی شما ما هستیم. اینها خیال کردند خدا یعنی یک موجودی که مثلا در بالای آسمانها نشسته چرت می‌زند. اگر من آنچه دارم به او نسبت بدهم به بیگانه نسبت داده‌ام. او بیگانه است. «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد». نمی‌داند که رابطهٔ خدا با انسان رابطهٔ خودِ عالی‌تر با خود دانی‌تر است، یعنی رابطهٔ انسان است با غایت خودش، نه رابطهٔ یک موجود مباین با یک موجود مباین. این است که هر چه انسان بیشتر در بند او باشد بیشتر به خود رسیده است یعنی بیشتر به خود واقعی رسیده است و خود واقعی را دریافته است. او را از یاد بردن و او را گم کردن مساوی است با جذب در دیگران شدن و خود را از دست دادن که در این زمینه مطالب زیادی در معارف اسلامی هست، چه در متون اولیهٔ اسلامی مثل قرآن، **نهج‌البلاغه** یا احادیث، چه در کلمات حکمای اسلامی و چه در کلمات عرفا بالخصوص. در کلمات عرفا در این زمینه اینقدر مطلب است که الی ماشاءالله. اگر بخواهیم در این زمینه صحبت کنیم شاید چند جلسه وقت بگیرد و من از همان قدیم نوشته‌های زیادی در همین زمینه دارم تحت عنوان «خود واقعی و خود خیالی» که انسان دو گونه خود دارد، خود واقعی چیست و خود خیالی چیست؟ عرض کردم از بیست سال پیش این مسأله فکر

۱. [چند ثانیه‌ای در نوار افتادگی وجود دارد.]
۲. واقعه / ۸۵. [در بیان استاد به جای «اِلَیْهِ» «اِلَیْکُمْ» آمده و ترجمه مطابق همان است.]

من را به خود جلب کرده بود و تدریجاً یادداشتهای زیادی جمع کردم (شاید بعضی از آنها مکررات باشد) که اگر روزی اینها را جمع کنیم یک مطلب فوق‌العاده عالی در این زمینه می‌شود.

پس این حرف اینها حرف مفت است. راجع به پول، آقای موئیزهس این حرف را زده، حرف درستی هم هست، پول انسان را از خود بیگانه می‌کند یعنی خود انسان را می‌گیرد و خودش خود انسان می‌شود، انسان آن را به جای خودش خود می‌داند. پول‌پرستی معنایش همین است؛ و شما هر پرستشی غیر از پرستش خدا را در نظر بگیرید انسان غیر خود را به جای خود نشانده است.

سخنان عرفا در این باب

این را در **سیری در نهج‌البلاغه** ظاهراً نوشته‌ام. از بس زیبا و عالی است من فراموش نمی‌کنم. مولوی همین موضوع را خیلی عالی [بیان کرده است.] او در این موضوع خیلی بحث کرده است. یک جا یک تشبیه فوق‌العاده عالی می‌آورد در زمینهٔ اینکه انسان چگونه خود واقعی خودش را با خود مادی و جسمانی و بدنی خودش اشتباه می‌کند، خیال می‌کند خودش همین بدن است. بعد یک روزی خواهد فهمید که هرچه خدمت می‌کرده به خود نبوده. مثلی می‌آورد، می‌گوید فرض کنید شخصی زمینی دارد، مثل زمینهای امروز که آنها را فقط روی سند می‌شناسند نه روی نشانه‌ها. بعد به فکر ساختن این زمین می‌افتد. به آنجا مصالح می‌فرستد، فرض کنید مصالح امروز مثل آجر و آهن و سیمان می‌فرستد، همچنین عمله و بنّا و وسائل می‌فرستد. شروع می‌کند به ساختن و یک ساختمان بسیار عالی در آنجا به وجود می‌آورد. آن روزی که می‌خواهد به آن خانه منتقل بشود یکدفعه می‌بیند ساختمان را در زمین مردم بنا کرده و زمین خودش آنجا خالی مانده است. چون از پیش خود این کار را کرده قهراً این خانه مال مردم است و تعلق به مردم دارد یعنی هیچ چیزی از آن به او مربوط نیست. یا باید آن را به آقای همسایه واگذار کند یا فرض کنید بولدوزر بیاورد خراب کند. به هر حال برای او دیگر خانه نمی‌شود. این را خیلی عجیب می‌گوید:

در زمین دیگران خانه مکن — کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه تن خاکی تو — کز برای اوست غمناکی تو

تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی　　گـوهر جـان را نـیابی فـربهی[۱]
گر میان مشک تـن را جـا شـود[۲]　　وقت مـردن گـند آن پـیدا شـود

نکته این است که متوجه مطلب شده. «لا تَکونوا کَالَّذینَ نَسُوا اللهَ فَأَنْسیٰهُمْ أَنْفُسَهُمْ». و آن مایهٔ حیات چیست، آن مشکی که مشک جان است چیست، آن غذایی کـه غذای جان است چیست. می‌گوید:

مشک را بر تن مزن بر جان بمال　　مشک چبود نام پاک ذوالجلال

به هـر حـال تـمام حـرفهای فـویرباخ و کـارل مـارکس کـه امـروز ایـن مسألهٔ «از خودبیگانگی» دنیای اروپا را [فراگرفته است] به‌عالی‌ترین شکلی و خیلی راقی‌تر و عالی‌تر در فرهنگ و معارف اسلامی مطرح است، منتها کسی باید که با توجه به حرفهایی که امروز گفته می‌شود به آنها به عنوان یک سلسله ماده‌ها صورت بدهد و بعد اینها را عرضه بدارد، بعد ببیند چقدر بالاتر است!

برخی افراد که همین حرفها را در مولوی و دیگران دیده‌اند نتوانسته‌انـد هـضم کنند، گفته‌اند که حتماً آنها مادی فکر کرده‌اند. عرفا یک حرفی دارند، مـی‌گویند «فناء فی‌الله و بقاء بالله». آن، آخرش به همین برمی‌گردد. فنای از یک «خود» و بقای به یک «خود». روح مطلب همین است. این راگاهی در یک تعبیراتی گفته‌اند که برای اشخاصی که وارد نباشند خیلی حیرت‌انگیز است؛ مثل همان شعرهای حافظ که:

سالها دل طـلب جـام جـم از مـا مـی‌کرد
آنچه خود داشت[۳] ز بیگانه تـمنا مـی‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون بود
طـلب از گـمشدگان لب دریـا مـی‌کرد

داستان «سی‌مرغ و سیمرغ» عطار همین است. (اینها گاهی با یک تعبیرات تندی می‌گویند.) می‌دانید افسانه است، افسانهٔ خیلی شیرینی هم آورده که یک وقتی مرغها همه جمع شدند، گفتند آخر همهٔ صنفها پادشاهی دارند، چرا ما پادشاه نداشته باشیم؟ حالا بالاترین مرغ ما چه مرغی است که آن را بر خودمان امیر و حاکم کنیم؟ گفتند یک مرغی داریم که آن پادشاه همهٔ مرغهاست، آن سیمرغ است. در کجاست؟ در

۱. چون زمین دیگری است. او را چاق و بزرگ کردی، خودت را لاغر نگه داشتی.
۲. اگر یک عمر تن را در مشک بخوابانی.
۳. که در درون خودش بود.

کوه قاف است. پس همه راه بیفتیم برویم او را به ریاست و آقایی و پادشاهی خودمان برگزینیم. همه راه افتادند. از هفت منزل می‌گذرند، هفت شهر عشق که همهٔ منازل، منازل سلوک عرفان است. از منزل مثلاً رضا گذشتند، منزل تسلیم، منزل... تدریجاً کم شدند. همیشه این‌طور است؛ آنهایی که راهی را شروع می‌کنند زیادند ولی آنهایی که تا مقصد می‌روند کمند:

خَلیلَیَّ قُطّاعُ الْفَیافی اِلَی الْـحِمیٰ   کَـثیرٌ وَ أمَّـا الواصِـلونَ قَـلیلٌ [۱]

آن آخر کار که به آن قلهٔ مقصد رسیدند سی تا بیشتر باقی نماندند. یک وقت نگاه کردند دیدند سیمرغ همان خودشان هستند، سیمرغ یعنی سی‌مرغ یعنی همان خودشان، یعنی حس کردند که اینچنین نیست که یک موجودی را در جای دیگری گذاشته باشند بیرون از اینها که بخواهند قطع مکان کنند، از جایی به جای دیگر بروند. تو وقتی حقیقت خودت را کاملاً بشکافی بعد او را می‌بینی که از تو به خودت نزدیکتر است. وقتی از خود خیالی و فانی خودت غایب بشوی قائم به خود او می‌شوی.

آن افراد گاهی در حرفهایشان نقل می‌کنند، می‌گویند پس اینها لابد مادی مسلک بوده‌اند که چنین حرفهایی گفته‌اند!

این بحثی بود راجع به «از خود بیگانگی» که مقداری بحث کردیم، اگر مقدار بیشتری لازم باشد، یک وقت دیگر.

---

۱. **چهارده رسالهٔ فارسی**، ابن تُرکه، ص ۳۰۰ .

مادی گرایی تاریخی

۱

مادیگرایی تاریخی

وارد بخش دوم می‌شویم. بخش دوم تحت عنوان «مادیگرایی تاریخی» (ماتریالیسم تاریخی) بیان شده است. اینجا تعبیر خوبی دارد، می‌گوید مادیگرایی تاریخی در عین حال یک برداشت اقتصادی از تاریخ و یک برداشت تاریخی از اقتصاد است. خیلی تعریف خوبی برای ماتریالیسم تاریخی کرده است. می‌گوید ماتریالیسم تاریخی یک برداشت اقتصادی از تاریخ است، یعنی تاریخ را به گونهٔ اقتصادی تفسیر می‌کند، و یک برداشت تاریخی از اقتصاد. «برداشت اقتصادی از تاریخ است» به همان معناست که اقتصاد را زیربنا قرار می‌دهد. روح تاریخ، قوهٔ محرک تاریخ، آن که تاریخ را می‌سازد اقتصاد است، پس برداشت اقتصادی است از تاریخ. برداشت تاریخی از اقتصاد است، برای اینکه خود وضع اقتصادی یک وضع ثابتی نیست، یک وضع متغیر است، یعنی جنبهٔ تاریخی دارد، سرگذشت دارد. خود اقتصاد، نیروهای مولد اقتصاد، روابط تولیدی و آنچه به اقتصاد مربوط است یک وضع ثابت یکنواخت در همهٔ زمانها ندارد، ماهیت تاریخی دارد. پس تاریخ ماهیت اقتصادی دارد و اقتصاد هم ماهیت تاریخی دارد.

اگر یادتان باشد در یکی از جلسات گذشته گفتیم در اینجا آنچه که وجود ندارد

انسان است یعنی این طور باید گفت: یک برداشت اقتصادی از انسان و یک برداشت تاریخی از انسان است بدون برداشتی انسانی از اقتصاد یا برداشتی انسانی از تاریخ؛ یعنی اقتصاد دیگر انسانی تفسیر نمی‌شود و معنی ندارد، انسانْ اقتصادی تفسیر می‌شود. تاریخ به نحو انسانی به هیچ وجه تفسیر نمی‌شود، انسان به شکل تاریخی تفسیر می‌شود؛ و این عبارت است از همان نفی اصالت انسان که به هیچ رو قابل توجیه نیست. اساس حرف این بوده است. خود مارکس و انگلس هر دو در اواخر پی بردند به اینکه این جور که ما صددرصد تاریخ را به نحو اقتصادی و اقتصاد را به نحو تاریخی تفسیر می‌کنیم، برای انسان دیگر نقشی قائل نیستیم چون مسأله این می‌شود که تاریخ با یک جبر اقتصادی به پیش می‌رود، و معنای جبر اقتصادی این است که اقتصاد به هر شکل و هر وضعی که در بیاید قهراً و جبراً درمی‌آید، چون نتیجهٔ تاریخ گذشته است، هر نسلی که می‌آید وارث وضع اقتصادی گذشته است، قوای تولیدی درگذشته به هر شکل بوده وارث آن است [و آن قوا] باز [اقتصاد] را به جلو می‌برد. آن وقت برای اراده و نقش فعال انسان دیگر چیزی قائل نیست.

اگر یادتان باشد در یکی از جلسات پیش ـ آنجا که بحث دربارهٔ هگل بود ـ گفتیم که این دیالکتیک در عین حال یک خصلت آلمانی دارد، خصلت پرتحرک روان آلمانی در آن هست، برای اینکه وقتی که نشان می‌دهد که تاریخ را اضداد به جلو می‌برند در واقع یک نوع دعوت به پرخاشگری است. از این جهت فلسفهٔ قدرت به‌شمار می‌رود. هگل خودش خیلی فیلسوف بزرگی بوده، آن نکاتی را در نظر می‌گرفته که اینها اغلب در نظر نمی‌گرفتند. خود او مطلبی گفته است که در یکی از ضمیمه‌های [این بخش] بود اگرچه ما در این درس نخواندیم و آن این است که هگل در واقع به نحوی خواسته قضیه را توجیه کند که شما می‌گویید که تضاد تاریخ را به‌وجود می‌آورد، پس نقش انسان چیست؟ آیا انسان هم نقشی دارد یا ندارد؟ می‌گوید نقش انسان فقط در متمایز کردن این تضاد در شعورهاست. یعنی چه؟ یعنی تضادها به صورت یک امر واقعی وجود دارد ولی بسا هست در شعور انسانها آنچنان که باید منعکس نیست. آن وقت نقش انسانهای دیگر این است که این وضع موجود را در اذهان آنچنان که هست وارد می‌کنند. مثلاً سرمایه‌داری هست و کارگری و در واقع اینها دو قطب مخالف و متضادند. ولی شعور کارگر یک حالت ناپیداری و غفلت و رکودی دارد. انسان این نقش را می‌تواند داشته باشد که می‌آید

کارگر را به خودش می‌شناساند، کارفرما را هم به او می‌شناساند: آیا تو می‌دانی که تو یک انسانی، او هم یک انسان است؟ آیا می‌دانی او در سال چقدر سود می‌برد؟ می‌دانی آن سودی که او می‌برد به سرمایه تعلق ندارد، به کار تعلق دارد؟ همان وضع موجود را در روح انسانها منعکس می‌کند. وقتی منعکس کرد، در انسانها تحرک به‌وجود می‌آورد. پس نقش انسان باز هم در جهت مسیر همان وضع موجود است؛ مثل این است که موتوری که به هر حال دستگاهی است که دارد حرکت می‌کند نیاز به سرویس دارد، نیاز به تعویض روغن وگریس‌کاری دارد. وقتی شما این کار را کردید این موتور حرکت خودش را بهتر و شدیدتر و تندتر انجام می‌دهد.

مارکس هم که در ابتدا با این قوّت و قدرت آمدگفت اقتصاد زیربنای تاریخ است، خودش هم اواخر متوجه شد که انسان را به کلی نفی کرده، ارادهٔ انسان و اصالت انسان را به‌کلی نفی کرده است. بار دیگر آمد اینچنین تعبیر کرد که درست است که اقتصاد زیربناست و آن جنبه‌های فرهنگی، قضایی و مسائل اجتماعی همه روبناست، ولی همچنانکه زیربنا بر روبنا اثر می‌گذارد روبنا هم روی زیربنا اثر می‌گذارد. بعد هم گفتند اگر ما درگذشته هم این نکته را بیان نکردیم نقص ما بوده نه نقص منطق دیالکتیک، چرا؟ برای اینکه در منطق دیالکتیک یکی از اصول، اصل تأثیر متقابل است، یعنی در این منطق هیچ چیزی علت مطلق نیست، هیچ چیزی هم معلول مطلق نیست؛ هر علتی علت است برای معلول خودش و همان معلول هم به نوبهٔ خود علت است برای علت خودش. بنابراین این حرف با اصول دیالکتیک نمی‌سازد که ما بگوییم فقط اقتصاد علت است و غیر اقتصاد از تمام شؤون اجتماعی هر چه هست همه معلولند و اثر پذیر؛ نه، در عین حال روبنا هم به حکم اصل تأثیر متقابل بر زیربنا اثر می‌گذارد. بنابراین این مقدار را خود مارکس هم گفته است. بعضی خیال کرده‌اند این مقدار را مارکس نگفته؛ نه، این مقدار را خود مارکس هم گفته است که روبنا هم در زیربنا می‌تواند اثر بگذارد بلکه به حکم یکی از اصول دیالکتیک باید هم اثر بگذارد.

تناقض میان ماتریالیسم تاریخی مارکس و منطق دیالکتیک

ولی اینجا یک سؤال قهراً باقی می‌ماند و آن سؤال این است: آیا اینجا یک نوع

تناقض میان این ماتریالیسم تاریخی و منطق دیالکتیک به وجود نیامده؟ مارکس نتوانسته است این مشکل را آنچنان که باید حل کند، چرا؟ اصول دیالکتیک همان اصل تأثیر متقابل را اقتضا می‌کند. در واقع آن [اصل] همان بیان دیالکتیکی اصل علیت است. اصل تأثیر متقابل بیان دیالکتیکی اصل علیت است؛ یعنی تا حالا خیال می‌کردند علت علت است و معلول معلول، این اصل می‌گوید به همان نسبت که علت برای معلول خودش علت است، معلول هم برای علت خودش علت است. پس تأثیر متقابل یعنی علیت متقابل. این منطق به ما اجازه نمی‌دهد که در میان مجموعهٔ عوامل یکی را اصل بدانیم و دیگری را فرع؛ یعنی این ماتریالیسم تاریخی‌ای که آقای مارکس گفته است، با اینکه در آخر حرف خودش را، هم از نظر شکل تعدیل کرده به قول [خودش] هم از نظر محتوا (اینها هم تحت عنوان «تعدیلات» یک مقدار بحث می‌کنند) ولی از اصل حرفش دست برنداشته که اقتصاد زیربناست و در نهایت آنچه تعیین‌کننده است اقتصاد است. پس شما برای اقتصاد نقش بیشتری قائل هستید. بالاخره علت اصلی را اقتصاد می‌دانید و آنها را فرعی؛ این را زیربنا می‌گویید آن را روبنا؛ یعنی روبنا اگر متزلزل باشد بر زیربنا اثری نمی‌گذارد. شما اگر آن طبقهٔ بالا را خراب کنید خراب کرده‌اید ولی اگر طبقهٔ پایین تکان بخورد جبراً طبقهٔ بالا تکان می‌خورد. اگر این پایه‌هایی که در زیرزمین هست تکان بخورند نمی‌شود که دیوار شکاف برندارد. این قهراً روی آن اثر می‌گذارد. اگر شما قائل به تأثیر متقابل هستید پس کلمهٔ «زیربنا» را بردارید. پس چرا در عین حال می‌گویید این زیربناست و آن روبنا ولی روبنا هم روی زیربنا اثر می‌گذارد؟ اگر تأثیر متقابل است چرا این زیربنا باشد آن روبنا؟ هیچکدام زیربنا نیستند هیچکدام هم روبنا نیستند. هر کدام زیربنای دیگری و روبنای دیگری است.

این مطلب با توجه به همهٔ حرفهایی که در اینجا گفته‌اند توجیه صحیحی نیافته است. توجه داشته باشیم که این، ایرادی نیست که بعد از مارکس به او گرفته باشند، ایرادی بوده است که خود مارکس و انگلس به گفته‌های خودشان گرفته‌اند. حتی تعبیر کردند که ما به نحو افراط راجع به زیربنا بودن اقتصاد بحث کردیم. در آن جریان معروف که مارکس با عده‌ای از مارکسیستها طرف شده بود و داشت از نظر خودش عدول می‌کرد، دربارهٔ همین مسأله یعنی تأثیر روبناها بر زیربنا بحث می‌کرد. آنها از او قبول نمی‌کردند، بعد او گفت که من به اندازهٔ شما مارکسیست نیستم، یا

گفت من اصلاً مارکسیست نیستم؛ چون آنها حرفهای اولش را گرفته بودند و او خودش در واقع یک مقدار از حرف خودش عدول کرده بود. ولی با [وجود] این عدول نگفت ما از مسألهٔ زیربنا و روبنا دست برداشتیم؛ منطق دیالکتیک اقتضا می‌کند که هیچ چیز زیربنا نباشد، هیچ چیز هم روبنا نباشد. واقعاً منطق دیالکتیک چنین اقتضایی می‌کند. منطقهای غیردیالکتیک می‌توانند چنین حرفی بزنند بگویند یک چیز زیربناست یک چیز دیگر روبنا، ولی منطق دیالکتیک نمی‌تواند دم از زیربنا و روبنا بزند. ولو بگوییم زیربنا هم اقتصاد است، این با منطقی غیر از منطق دیالکتیک جور در می‌آید.

پس اشکالی که برای مارکس باقی می‌مانْد این بود که می‌خواست با حفظ زیربنایی و روبنایی، اصل تأثیر متقابل را هم توجیه کرده باشد و در نهایت امر نتوانسته این مطلب را حل کند برای اینکه اصلاً قابل حل نیست. شما قائل به اصل علیت هستید یا نیستید؟ می‌گویید هستیم. خوب در علیت قائل به تأثیر متقابل هستید یا نیستید؟ اگر هستید نمی‌توانید برای یکی از ایندو سهم بیشتری نسبت به دیگری قائل بشوید، نمی‌توانید بگویید مثلاً اقتصاد روی فرهنگ هشتاد درصد اثر می‌گذارد، فرهنگ روی اقتصاد بیست درصد اثر می‌گذارد. با چه مقیاس؟ دو پدیدهٔ همزمان هستند. دو پدیدهٔ همزمان باید به طور متقابل روی همدیگر اثر بگذارند، یعنی وجهی و دلیلی ندارد که ما برای یکی بگوییم بیشتر [اثر می‌گذارد،] برای یکی بگوییم کمتر. کسی [می‌تواند] بگوید نه، عکس قضیه است، هشتاد درصد فرهنگ روی اقتصاد اثر می‌گذارد، بیست درصد اقتصاد روی فرهنگ اثر می‌گذارد. این هم یک مسأله.

ـ این اشکالش فرمودید در کجاست اگر این‌طور تصور شود که تأثیر یکی روی دیگری بیشتر است؟

عرض کردم چنین حرفی را نگفته‌اند؛ گفتم ممکن است چنین حرفی بزنند.

ـ یعنی آنها هم که می‌گویند روبنا و زیربنا، یعنی آن یکی سوار بر آن است، وجودش را از آن دارد، منتها تأثیر هم روی آن می‌گذارد.

تأثیر می‌گذارد یعنی چه؟ این وجودش را از آن دارد یعنی چه؟ یعنی علتِ این است، پس این روی آن اثر می‌گذارد. معنای علت و معلول غیر از اثرگذاشتن، چیز دیگری نیست. پس وقتی شما می‌گویید این هم روی آن اثر می‌گذارد، یعنی این هم به نوبهٔ خودش علت است برای آن.

ـ فرض کنیم یک سنگ را در جایی نگه می‌داریم. طبق نیروی جاذبه، زمین این را به طرف خودش می‌کشد، این هم زمین را به طرف خودش می‌کشد. منتها شتابی که زمین به این سنگ می‌دهد خیلی بیشتر از شتابی است که این سنگ به زمین می‌دهد. پس اینها روی هم تأثیر متقابل دارند، منتها تأثیر زمین روی این خیلی بیشتر است از تأثیر این روی زمین، یعنی زمین نسبت به این سنگ زیربناست.

شما آنجا که می‌گویید «تأثیر» در واقع تأثیر ندارد، یعنی در عمل هیچ تأثیری ندارد. آنجا اقتضای تأثیر است. فرض کنید انسان پهلوانی در اینجا نشسته، بچه‌ای هم آن طرف نشسته. یک سر ریسمانی دست آن پهلوان، یک سر آن هم دست این بچه است. بچه هم می‌کشد این هم می‌کشد. تأثیر بچه در حال اقتضا و قوه باقی می‌ماند و به فعلیت نمی‌رسد، یعنی آن بچه این پهلوان را یک میلیمتر هم از جای خودش تکان نمی‌دهد ولی او بچه را می‌کشد و به سوی خود می‌آورد. مثال دیگر بهتر از این برایتان عرض کنم. شما در یک کفهٔ ترازو یک وزنهٔ سه کیلویی می‌گذارید و در کفهٔ دیگر یک وزنهٔ یک کیلویی. وزنهٔ یک کیلویی البته به اندازهٔ یک کیلو فشار می‌آورد ولی فشاری که اثر روی کفهٔ دیگر نمی‌گذارد، یعنی آن را حتی یک میلیمتر هم از جای خودش بلند نمی‌کند، نه اینکه روی آن اثر می‌گذارد. می‌خواهد اثر بگذارد ولی آن متأثر نمی‌شود. فرق است میان اینکه وقتی عامل مؤثری می‌خواهد روی شیئی عمل کند آن شئ هم از این اثر بپذیرد یا اثر نپذیرد. [اگر] اثر نپذیرد تأثیر او به حال بالقوه باقی می‌ماند. دیگر ما اینجا نمی‌توانیم بگوییم تأثیر دارد منتها اثر این کمتر است و اثر آن بیشتر؛ چون تأثیر و تأثر به قول آقایان «متضایفین» هستند؛ نمی‌شود تأثیر وجود داشته باشد و تأثر وجود نداشته باشد. بله، در این موارد تأثیرِ بالقوه هست نه تأثیر بالفعل.

ـ آنها می‌گویند بالفعل هم تأثیر دارد، یعنی روبنا روی زیربنا تأثیر بالفعل دارد.

پس این مثال درست نیست. حال در آنجا به قول شما می‌گویید [روبنا] اثر می‌گذارد، چرا تأثیرش کم است، روی چه مقیاسی؟ این کمی و زیادی‌اش از چیست؟ در باب مثالی که شما گفتید، چون روی فرمول علمی است [تأثیر متقابل درست است،] یعنی این جسم است آن هم جسم است، روی قانون علمی مقدار قوهٔ جاذبهٔ جسم تناسب خاص دارد با جرم آن. جرم این جسم از جرم آن جسم بیشتر است پس مقدار نیروی این بیشتر است از مقدار نیرویی که آن وارد می‌کند. ولی در آنجا شما چگونه می‌توانید [این سخن را] بگویید؟ آیا می‌توانید بگویید اقتصاد منشأ یک نیروست و فرهنگ هم از این جنس است ولی کوچکتر از آن، و چون از آن کمتر و کوچکتر است اثرش روی آن کمتر است؟

ـ نه، آنها این‌طور می‌گویند که خود فرهنگ زاییدهٔ روابط تولید و روابط اقتصادی است.

چرا اقتصاد زاییدهٔ فرهنگ نباشد روی اصل تأثیر متقابل؟

ـ می‌گویند عملاً داریم می‌بینیم.

می‌گوییم درست. من نگفتم آن حرف باطل است. ممکن است آن حرف باطل نباشد ولی با دیالکتیک جور در نمی‌آید. یا باید شما دست از یکی از اصول دیالکتیک بردارید و بچسبید به همان ماتریالیسم تاریخی، و یا باید این را بگیرید و از آن دست بردارید. حرف من این است که ایندو با یکدیگر غیرقابل جمع است؛ یا باید از این دست بردارید و یا از آن.

ـ یعنی قابل جمع بودنشان منافات دارد با اصل علیت.

با اصل علیت به شکلی که اینها قائل هستند که اصلاً هر علتی در عین علیت معلول

هم هست و هر معلولی در عین معلولیت علت هم هست. همه چیز در همه چیز اثر می‌گذارد، هر ذره‌ای از ذرات عالم روی هر ذره‌ای از ذرات عالم اثر می‌گذارد، بلکه ماهیت هر چیزی نیست مگر مجموع وابستگیهایش به اشیاء دیگر. و الّا اگر مثلاً متکی بر یک امر تجربی می‌بود، همان‌طور که قانون جاذبه متکی بر یک امر تجربی است، و می‌شد آن را تحت فرمول درآورد [اشکالی نداشت.] فرض کنید شما بگویید اقتصادِ کم، فرهنگِ زیاد، [یعنی اقتصاد کمتر روی فرهنگ اثر می‌گذارد و فرهنگ بیشتر روی اقتصاد اثر می‌گذارد. می‌پرسیم] روی چه حسابی؟ خود فرهنگ هم یک نیرویی است. میزان و قدرت فرهنگ بستگی دارد که چقدر عمیق و ریشه‌دار باشد. شما مثلاً می‌گویید ملتهایی که سابقهٔ فرهنگی‌شان زیاد است و شخصیت فرهنگی‌شان خیلی قوی است روی فرهنگ خودشان خیلی استوار هستند. ملتهای دیگر که ریشهٔ فرهنگی‌شان خیلی ضعیف است، درست مثل یک درخت ضعیف، [روی فرهنگ خودشان استوار نیستند.] آنجا ممکن است که ما میزان [تأثیر] فرهنگ را بالا ببریم. پس با این کلیت نمی‌شود این بحث را مطرح کرد.

ـ حالا از طرف نظر خودمان، ما خودمان در مورد اشیاء مادی قائل به تأثیر متقابل هستیم، یعنی می‌گوییم اشیاء روی هم تأثیر می‌گذارند. از طرفی هم به تسلسل علت و معلول قائل هستیم، یعنی می‌دانیم یک چیزی علت یک چیز دیگر می‌شود. آن وقت از نظر خود ما این تأثیر متقابل بین خود علت و معلول وجود دارد یا ندارد؟ حالا به دیالکتیک هم کار نداریم.

نه به این شکلی که اینها می‌گویند. یک وقت هست ما می‌گوییم که اشیاء ناهمزمان [یکی روی دیگری اثر می‌گذارد،] یعنی آن که در زمان قبل وجود دارد روی آن که در زمان بعد وجود دارد اثر می‌گذارد. در اینجا تقریباً معنی ندارد که ما بگوییم معلول روی علت خودش اثر می‌گذارد، چون غالباً فنا و نیستی این نوع علتها مقارن است با حدوث معلول. آن علت است و این معلول، بدون اینکه آن معلول باشد و این علت. و اما آن تأثیر متقابل‌هایی که می‌گویند، در پدیده‌های همزمان می‌گویند. در ناهمزمانها ممکن است مثلاً بگوییم اقتصادِ این زمان روی فرهنگ زمان بعد اثر می‌گذارد، فرهنگ زمان قبل روی اقتصاد زمان بعد اثر می‌گذارد. آنجا یکی علت

است دیگری معلول. ولی این بحث بیشتر روی امور همزمان می‌آید. این به تعبیر دیگر اصل وابستگی اشیاء است. اصل وابستگی ـ که در آن فلسفه‌های تاریخ گذشته خواندیم ـ با مسألهٔ تأثیر متقابل کمی فرق دارد، یعنی وابستگی یک معنای معقولتری است. چطور؟ یک وقت ما می‌گوییم که تمام اجزاء این عالم با هر ابعادی که دارد به یک نوعی به یکدیگر وابسته هستند که نبود یک جزء مساویِ از هم پاشیدن همهٔ عالم است. این معنی وابستگی است. یک وقت مدعی می‌شویم که این عالم با همهٔ ابعادی که دارد هر یک جزء در هر جای عالم واقعاً روی یک جزء دیگر در جای دیگر عالم اثر می‌گذارد. این نامعقول است، چرا؟ برای اینکه دو امر مادی اگر بخواهند روی همدیگر اثر بگذارند تا ارتباط مادی میانشان برقرار نشود نمی‌توانند اثر بگذارند، یعنی اثرگذاشتن این جزء یک نوع عمل روی آن جزء است، یک جریان روی آن است. جریان خودش زمان می‌خواهد. فرض کنید این می‌خواهد موجی ایجاد کند که در آن اثر بگذارد که خودش زمان می‌خواهد و سریعترین حرکتی که علم در طبیعت می‌شناسد همان حرکت نور است که مثلاً در هر ثانیه سیصدهزار کیلومتر [مسافت طی می‌کند.] اشیاء با یکدیگر آنقدر فاصله دارند که می‌گویند بعضی از ستارگان با زمین ما پنجاه میلیون سال نوری فاصله دارند. اگر زمین بخواهد روی آنها اثر بگذارد یعنی یک موجی که در زمین پیدا می‌شود روی آن دورترین کهکشان بخواهد اثر بگذارد این موج امروز پنجاه میلیون سال بعد به آنجا می‌رسد که آن وقت زمینی وجود ندارد. این است که به آن شکلی که واقعاً روی همدیگر اثر بگذارند [نمی‌توان گفت.]

ـ اثرشان همزمان نیست.

نه، اثر روی همدیگر، که حالا چون این روی آن اثر می‌گذارد آن هم روی همین حتماً اثر بگذارد، این را نمی‌شود گفت.

۲

مادیگرایی تاریخی

تعدیل مارکس و انگلس در نظریهٔ جبر اقتصادی

عنوان بخش دوم این بود: «حتمیت اقتصادی به شکل مطلق آن». این همان مطلبی است که شاید در جلسهٔ پیش هم بحث شد که مارکس در ابتدا این اصالت اقتصاد و جبر اقتصادی را به شکل افراطی‌تر مطرح کرد. همان کلمهٔ «زیربنا» را که به کار برد به این معنا بود که اصلاً تنها علت و اساس اقتصاد است و همه چیز دیگر طفیلی محض. ولی بعدها خودش با انگلس تعدیل یا تعدیلاتی وارد آورد و حتی انگلس اعتراف می‌کند که ما در ابتدا مقداری در این مسأله تند رفتیم. عبارتهایش را خواهیم خواند. بعد می‌گوید دو تعدیل در این تز وارد شد، یکی در شکل ارائهٔ آن و یکی در محتوای آن. شکل ارائه، یعنی طرز بیان، مطرح نیست و مسألهٔ مهمی نیست. تعدیل در محتوا، به این معنا که باز از یک اصل دیگر دیالکتیکی استفاده کردند که همان «اصل تأثیر متقابل» بود. اصل تأثیر متقابل درواقع این است که هیچ چیزی علت محض نیست و هیچ‌چیزی هم معلول محض نیست. هر علتی در معلول خودش اثر می‌گذارد، معلول هم در علت اثر می‌گذارد؛ یعنی هر علتی علت است برای معلول خودش و معلول است برای [معلول] خودش. هر علتی از معلول خودش اثر می‌پذیرد؛ چنین چیزی. از همین اصل استفاده کردند، گفتند اگرچه اقتصاد زیربناست

و همه چیز دیگر روبنا، ولی به حکم اینکه هیچ‌چیزی علت محض نیست و هیچ‌چیزی معلول محض نیست، روبنا هم بر زیربنا اثر می‌گذارد. تنها این زیربنا نیست که بر روبنا تأثیر می‌کند؛ به حکم اصل تأثیر متقابل که یکی از اصول دیالکتیک است روبنا هم بر زیربنا اثر می‌گذارد. این، تعدیل خیلی بزرگی است؛ یعنی تا حد زیادی اقتصاد را از اصالت می‌اندازد. منتها اینها در اینجا توضیح کافی نداده‌اند، چون از اصل تز که نخواستند دست بردارند، می‌گویند ما تعدیلی در این تز وارد کردیم.

حال می‌خواهیم ببینیم ماهیت این تز در چه حدی محفوظ مانده و چه حد تعدیلات بر آن وارد شده است. یک وقت هست تعدیلات در حدی است که اصل تز را از بین می‌برد، تبدیل می‌شود به تز دیگری، آن دیگر تعدیل نیست. می‌گویند میرزای شیرازی و یک طلبه‌ای با همدیگر در ایام طلبگی نان و دوغ می‌خوردند، آن طلبه ـ حالا گرسنه بود یا به علت دیگر ـ می‌خواست دوغ زیاد شود، مرتب روی آن آب می‌ریخت، بعد می‌گفت که «كُلّ ما كَثُرَ ماؤُهُ قَلَّ داؤُهُ» یعنی هرچه آبش بیشتر باشد سالمتر است، یعنی مرضش کمتر است. میرزا گفت آخر به شرطی که مرجع ضمیر برایش باقی بماند (خندهٔ حضار). اینقدر آب می‌ریزی که دیگر مرجعی برای ضمیر باقی نمی‌ماند. حالا تعدیلات یک تز هم مشروط به این است که اصل تز باقی بماند و الّا اینقدر تعدیلات بکنیم که اصل تز از بین برود آن مرجع ضمیر از بین رفته، چیزی موجود نیست.

در اینجا ما توضیحی از خودمان می‌دهیم. یک وقت هست کسی اساساً در اصل علیت منکر می‌شود که یک شئ علت باشد و دیگری معلول، و می‌گوید هر علتی به همان اندازه که علت است معلول است و به همان اندازه که معلول است علت است. اگر این حرف را بزنیم مسألهٔ زیربنا و روبنا از بین می‌رود به جهت اینکه اصلاً چرا ما یکی را می‌گوییم «زیربنا» و یکی را می‌گوییم «روبنا»؟ می‌خواهیم یک سازمانی را نشان بدهیم، می‌خواهیم بگوییم همان‌طور که در یک ساختمان آن زیرسازی که در آن هست اساس است و باقی دیگر را بر روی آن ساخته‌اند؛ اگر آن متزلزل بشود، اگر خرابی بر آن وارد بشود روبنا قهراً خراب می‌شود ولی اینچنین نیست که اگر روبنا خراب بشود زیربنا خراب بشود، یعنی می‌خواهیم یکی را تابع و یکی را متبوع بگیریم، یکی را فرع و یکی را اصل بگیریم، در مفهوم «زیربنا» و «روبنا» نیز اصل بودن و فرع بودن هست. در علت و معلول، علت اصل است و معلول فرع. اگر برای

معلول هم علیتی نسبت به علت قائل شدیم، ممکن است کسی بگوید به همان اندازه که علت اصل است و معلول فرع، باز معلول چون علت است اصل است و علت فرع. پس هیچکدام زیربنا و هیچکدام هم روبنا نیستند؛ مگر اینکه بیاییم به شکل دیگری توجیه کنیم، به این شکل که بگوییم در علت و معلول‌های مادی علت زماناً تقدم دارد بر معلول. (رتبتاً که حتماً چنین است. حالا آنها چنین حرفهایی نمی‌زنند، ما با اصول خودمان چنین حرفی می‌زنیم.) علت به هر حال مقامی دارد مقدم بر مقام معلول. اگر می‌گوییم تأثیر متقابل، نه مقصود این است که در همان حدی که علت روی معلول اثر می‌گذارد معلول هم روی علت اثر می‌گذارد؛ می‌خواهیم نفی مطلق بودن کرده باشیم، یعنی شما یک علت را علت مطلق و یک معلول را هم معلول مطلق در نظر نگیرید. مثلاً پدری را نسبت به فرزند در نظر بگیرید. پدر مسلم علت است برای فرزند نه فرزند علت برای پدر. ولی همین فرزند در همان حالی که پدیده‌ای است ناشی از وجود پدر و به این معنا که او ناشی از وجود پدر است پدر ناشی از وجود او نیست، به وجود آمدنش روی پدر اثر می‌گذارد، همین چیزی که ما می‌گوییم که انسان اگر پدر بشود تغییر کیفیت و تغییر ماهیت می‌دهد. یک آدم پخته و پیر به یک آدم جوان می‌گوید آقا، پدر نشده‌ای تا ببینی وضع چیست و یک پختگی پیدا کنی؛ یعنی داشتن فرزند هم به نوبهٔ خود یک سلسله آثار روی پدر می‌گذارد. نه این است که وجود فرزند که معلول اوست هیچ اثری روی او نگذارد.

پس این نفی مطلق بودن علت است نه اینکه تأثیری متساوی در اینجا قائل باشیم. خودشان به این شکل توجیه نکرده‌اند، ما ناچاریم که حرف اینها را به این معنا توجیه کنیم. البته این بستگی دارد به اینکه ما آن اصلی را که به نام «اصل تأثیر متقابل» می‌گویند بررسی کنیم ببینیم آنها در اصل تأثیر متقابل آیا همین حرف را می‌زنند، یعنی در اصل تأثیر متقابل می‌خواهند نفی مطلق بودن اصل علیت را کرده باشند یا بگویند نه، اصلاً علیت همیشه چنین است [که علت و معلول به طور یکسان روی هم اثر می‌گذارند؟] غرضم این است که یک مفرّی و یک توجیهی اجمالاً دارد.

پس تعدیلی که اینها کردند ما فعلاً به همین توجیه صحیحش قبول می‌کنیم، می‌گوییم این تعدیل همین است که اگرچه اقتصاد علت است و مناسبات حقوقی و اجتماعی همهٔ اینها معلول هستند و یک نوع تقدمی برای این علت نسبت به معلول هست، اما چون هر علتی علت مطلق نیست و به نوبهٔ خود از معلول خودش تأثیرپذیر

است، پس این زیربنا تحت تأثیر آن روبناها هم قرار می‌گیرد. و نتیجهٔ نهایی باز این می‌شود که زیربنا بودن سر جای خودش محفوظ است چون تعیین‌کنندهٔ نهایی باز هم اقتصاد است. روبنا روی زیربنا اثر می‌گذارد اما این اثرگذاشتن منافات ندارد با اینکه تعیین‌کنندهٔ واقعی و نهایی باز هم زیربنا باشد. مثل یک سواره و یک مرکوب، که این روی آن تا حدی اثر می‌گذارد ولی باز راه واقعی را اوست که دارد می‌رود نه این؛ اگرچه مثال راکب و مرکوب مثال کافی نیست. از این مطلب بگذریم.

در خلال بحثها [مؤلف] می‌گوید گذشته از اینکه خودشان آمدند با این بیان یعنی با استمداد از یک اصل از اصول دیالکتیک که اصل تأثیر متقابل باشد تعدیلی به وجود آوردند، از راه دیگر هم باز می‌توان این تعدیل را به وجود آورد. البته آن راه دیگر هم اگر بخواهد مبنای فلسفی داشته باشد به همین راه می‌پیوندد.

ـ خود اصل تأثیر متقابل را آنها چگونه تشریح می‌کنند؟

اصل تأثیر متقابل

آنها در اصل تأثیر متقابل بیش از این نمی‌گویند که همه چیز در همه چیز اثر می‌گذارد؛ یعنی خودشان این‌طور بیان می‌کنند. این اصل تأثیر متقابل مثل همهٔ اصول دیگر باز از هگل گرفته شده. یک وقت دیگر هم عرض کردیم فلسفهٔ هگل یک فلسفهٔ عقلانی است، یعنی بر اساس انتزاعات ذهن است، منتها چون هگل قائل است که ذهن و عین یک چیز هستند و یک جور عمل می‌کنند و آنچه را که ذهن انتزاع می‌کند عینِ همین چیزی می‌داند که در خارج وجود پیدا می‌کند، این است که می‌گوید معقول همیشه مطابق است با موجود؛ هر معقولی موجود است و هر موجودی معقول. هگل بر اساس آنچه که در معقولات گفته می‌شود (ما هم می‌گوییم «اضافات و نسب». در آنجا این بحث مطرح است که آیا اشیاء همه با یکدیگر پیوند دارند، اضافه و نسبت دارند؟) می‌گوید همه چیز با همه چیز پیوند دارد، اضافه دارد. اضافه معنایی است که شامل ـ به قول فلاسفهٔ ما ـ اموری که حتی در خارج هم وجود عینی ندارند می‌شود، مثل اینکه الآن شما که در اینجا روی این زمین نشسته‌اید اضافه‌ای با این سقف دارید، سقف اضافه‌ای با شما دارد و آن این است که بالاسر شماست. این خودش یک اضافه است، یک نسبت است. یک نسبت با شما دارد که

بالاسر شماست. اگر شما از اینجا بروید بیرون در خیابان، این اضافه دیگر تغییر می‌کند و سقف بالاسر شما نیست. اگر شما از این پله‌ها بروید پشت بام، قضیه برعکس می‌شود، شما بالای سقف هستید، سقف دیگر بالای شما قرار ندارد. ولی این فوقیت اسمش تأثیر و تأثر نیست، یعنی اگر اینجا ما می‌گوییم نسبتی بر قرار است، این نسبت غیر از علیت است، نه اینکه رابطه‌ای به نام علیت و تأثیر اینجا در کار است.

مارکس و دیگران که آمدند، آن فلسفهٔ ذهنی هگل را در عین اینکه قسمتهایی از آن را قبول کردند قسمتهایی از آن را عوض کردند، آنچه که او به نام همبستگی اشیاء و اضافات میان اشیاء بیان می‌کرد اینها تحت عنوان «تأثیر» بیان کردند. تأثیر مساوی است با علیت. اگر ما بگوییم تأثیر متقابل یعنی علیت متقابل، اما همان‌طور که عرض کردم صرف کلمهٔ «علیت متقابل» نمی‌تواند برای ما دلیلی باشد که زیربنا و روبنا را حذف کنیم، چرا؟ برای اینکه علیت متقابل ممکن است به این معنا باشد که دو چیز یکی علتِ مقدم بر دیگری است و یکی معلول است، یکی به وجود آورندهٔ دیگری است و دیگری به وجود آورده شدهٔ از ناحیه اوست، ولی همان که از ناحیهٔ دیگری به وجود می‌آید روی خالق و آفرینندهٔ خودش اثر می‌گذارد. بنابراین به این شکل حرفشان قابل توجیه است اگرچه خودشان به این بیان مطلب را نگفته‌اند. می‌گویند ما اگر گفتیم تأثیر متقابل، مقصودمان علیت متقابل به معنای اینکه علیتِ این نسبت به آن و علیت آن نسبت به این به طور مساوی است نبود که بعد بگویید پس مفهوم زیربنا و روبنا از بین می‌رود؛ نه، مقصودمان از علیت همین است که یکی به‌وجود آورندهٔ دیگری است. «زیربنا» هم که می‌گوییم یعنی این به وجود [آورندهٔ آن روبناست.] مثل اینکه پدر به وجود آورنده و آفرینندهٔ فرزند است، [یا] مثل کتاب و مؤلف است، که می‌گوییم مؤلف به وجود آورندهٔ کتاب است ولی هرگز درست نیست بگوییم کتاب مؤلف را به وجود آورده. اما در عین حال که مؤلف کتاب را به وجود می‌آورد خود کتاب به عنوان یک کار روی مؤلف اثر می‌گذارد.

در بحث بعد که خیلی مختصر بحث فلسفهٔ تاریخ را گفته است به مسألهٔ پرکسیس می‌رسیم. پرکسیس همین است: انسان علت است برای کار خودش، انسان کار خود را می‌سازد، کار هم به نوبهٔ خود انسان را می‌سازد. پس اینجا یک تأثیر متقابل است میان انسان و کار، اما در عین حال یک تقدمی انسان بر کار دارد، یعنی این‌طور نیست که یک تأثیر متقابل صددرصد برابر یکدیگر [باشد.] دو شئ ممکن است در

یکدیگر تأثیر متقابل داشته باشند [به طور] برابر، هیچکدام تقدم نداشته باشد، مثل اینکه اگر شما بخواهید دو عنصر را به نحو ترکیب شیمیایی با یکدیگر ترکیب کنید و از آن آب به وجود بیاورید اینها هیچکدام بر دیگری تقدم ندارد. دو عنصر، این روی آن اثرگذاشته، به همان نسبت آن هم روی این اثرگذاشته، بعد، از مجموع اینها یک مرکب به وجود آمده است. اما در مورد انسان و کار خودش، انسان علت کار خودش است و کار معلول انسان است ولی در عین حال این معلول روی خود انسان اثر می‌گذارد. بعد خواهیم گفت، و حرف درستی هم هست، که انسان ساختهٔ عمل خودش است، یعنی عمل انسان در چگونگی انسان یا به تعبیر قدمای ما در ملکات انسان اثر می‌گذارد. مگر شما در باب تقوا همین حرف را نمی‌گویید که اگر انسان ترک محرمات و اتیان واجبات را تکرار و مداومت کند بعد عدالت به وجود می‌آید؟ مداومت مگر غیر از کار خود آدم است؟ مداومت کردن یعنی همان کار خود را تکرار کردن. عدالت چیست؟ یک ملکهٔ راسخهٔ نفسانی. عدالت یک چگونگیِ انسان است. کار انسان، انسان را عادل می‌کند. پس کار هم روی انسان اثر می‌گذارد.

ـ ولی اختلاف جهت دارد.

البته اینها هم نمی‌گویند اختلاف جهت ندارد، اختلاف جهت داشته باشد.

ـ تأثیر متقابلی که آنها می‌گویند یعنی از یک جهت واحد.

نه، جهت واحد نیست.

ـ والّا با اختلاف جهت را که همه می‌گویند.

حالا همه هم بگویند ولی این مسأله مطرح نیست. [وحدت] جهت را نمی‌توانیم به گردنشان بگذاریم، یعنی نمی‌خواهند بگویند که یک شئ که اثر شئ دیگری است از همان [جهت] که اثر است مؤثر در آن هم هست. مسلم آنها چنین حرفی را

نزده‌اند.

راه دیگر تعدیل

اینها می‌گویند که از یک راه دیگر هم ما می‌توانیم تعدیلی به این تز وارد کنیم. ولی به نظر ما آن راه، راه مستقلی نیست، یعنی آن راه اگر بخواهد مبنا و پایه‌ای داشته باشد به همین راه منتهی می‌شود. آن راه این است که اگر یادتان باشد در چند صفحهٔ پیش خواندیم که دیالکتیک فلسفهٔ قدرت است، فلسفهٔ عمل است. گفتیم که هر فلسفه‌ای، هر جهان‌بینی‌ای از نظر اینکه به انسان قدرت بدهد یعنی نفس همان جهان‌بینی الهام‌بخش قدرت به انسان و مشوّق انسان به کار و عمل باشد و به روح انسان نیرو بدهد یا برعکس نیرو را از انسان بگیرد، متفاوت است. گفتیم که همین فلسفه هر مقدار جبرگرا باشد فلسفهٔ ضعف است برای اینکه فکر جبری وقتی که از انسان نفی هر گونه تأثیر و نفی هر گونه اختیار می‌کند، خود همین فکرِ اینکه من اختیار ندارم، من تأثیر ندارم، انسان را بی‌تأثیر می‌کند؛ یعنی خود این فکر انسان را به همان حالت خودش درمی‌آورد. آدمی که در مقابل یک پهلوان قرار می‌گیرد و از اوّلی که در مقابل او قرار می‌گیرد تمام فکرش این است که من کجا و او کجا، من قدرت ندارم که در برابر [او مقاومت کنم،] او همان مقدار قدرتی هم که دارد از دست می‌دهد. حضرت امیر فرمود من با هر کسی که در جنگ برابر شدم او خودش به من کمک کرد. علتش این بود: وقتی [حریف] مواجه می‌شد، تا می‌گفتند علی است خودش را می‌باخت، یعنی آن مقدار نیرویی هم که داشت از دست می‌داد، چون این فکر برایش پیدا می‌شد که کار ما تمام شد. همینکه این فکر پیدا می‌شد که کار ما تمام شد، همان، کارش را هم تمام می‌کرد. ولی اگر این فکر در او برعکس می‌بود که خیر، من می‌توانم، من قدرت دارم، این خودش به او قدرت می‌داد.

اینها گفتند منطق دیالکتیک فلسفهٔ قدرت است، چرا؟ از این راه وارد شدند، گفتند چون فلسفهٔ اضداد است، فلسفهٔ مبارزه است، فلسفه‌ای است که نشان می‌دهد که هر چیزی از راه تضاد و از راه کشمکشها به وجود می‌آید. جنگ، خالق همه چیز است، تضاد مادر همه چیز است. پس وقتی تضاد مادر همه چیز است یعنی مبارزه مادر همه چیز است. پس مبارزه اصل است. وقتی که انسان جهان را به این صورت شناخت که همه چیز مولود تضاد و مولود مبارزه است، قهراً این امر این فکر را در او

به وجود می‌آورد که پس من هم اگر بخواهم به هدفهای خودم برسم یگانه راه تضاد و مبارزه است، پس باید مبارزه کرد. این است که اینها از این راه گفتند که این فلسفه فلسفهٔ قدرت است. پس این هم یک راه دیگری است که قهراً تعدیل می‌کند، چون تا حد زیادی به انسان اصالت می‌دهد، یعنی حالت دست‌بستگی [نیست که] همان‌طور که جبر به‌اصطلاح الهی می‌گوید ما صبر کنیم، در خانه بنشینیم ببینیم قضا و قدر الهی چه برایمان پیش می‌آورد، او هم این‌طور [بگوید که] مسأله تابع تکامل ابزار تولید است. تکامل ابزار تولید اگر بشود همهٔ حوادث پیش می‌آید، نشود هیچ کاری فایده ندارد. تکامل ابزار تولید هم در اختیار من نیست، جبری است، خودبه‌خود است، باید صورت بگیرد. بدیهی است که این شخص، دیگر کاری نمی‌کند. ولی انسان وقتی فهمید که نه، خود مبارزه هم نقشی دارد، قهراً [فعال] می‌شود.

اما همان‌طور که گفتیم، این راه هم به آن راه منتهی می‌شود. باید قبلاً این فکر برای انسان پیدا شده باشد که ابزار تولید که زیربناست و انسان و فکر انسان که روبناست، روبنا می‌تواند اثری روی زیربنا بگذارد، یعنی من چون یک موجود بااراده با فکر هستم می‌توانم بروم همان تکامل تاریخ را تسریع کنم یا بروم خود ابزار تولید را تقویت کنم، مثل اینکه بروم گاز موتور را بیشتر کنم؛ یا بگوید چون تا ابزار تولید تکامل پیدا نکرده سوسیالیزم اساساً تخیل محض است پس از این راه وارد می‌شوم. پس این انسان است که روی آن اثر می‌گذارد. یا نه، ابزار تولید در حد خودش تکامل پیدا کرده (آن که از هگل در یک جا نقل کردیم)، میان طبقات هم تضاد پیدا شده، ولی این تضاد تمایز ندارد. یعنی چه تمایز ندارد؟ یعنی مُبان و روشن نیست، در افکار مشخص نشده؛ یعنی الآن جامعه تقسیم شده به طبقهٔ برخوردار و طبقهٔ محروم، به طبقهٔ استثمارگر و طبقهٔ استثمارشده، ولی استثمارشده در حالی که استثمار شده است خودش توجه ندارد که استثمار شده است، یعنی به قول اینها خیال می‌کند اگر در این کارخانه کار می‌کند و روزی مثلاً به پول ایران به او سی‌تومان می‌دهند این حداکثر ارزش کار اوست، نیروی کار او بیشتر از این ارزش ندارد و اگر این کارخانه میلیونها تومان درآمد دارد این به‌اصطلاح سود اضافی همه مال کارخانه است، مال سرمایه است، به او مربوط نیست. ولی وقتی که ما به او فهماندیم که نه، اتفاقاً سرمایه نمی‌تواند تولید سود کند و هر چه سود هست مال کار است (همین تزی

که مارکس دارد که البته تز غلطی هم هست)، سرمایه قدرت ندارد که سود اضافی به‌وجود بیاورد، سود اضافی فقط و فقط مال کار است، بنابراین هر چه سرمایه دار سود می‌برد مال توست، آن وقت است که ما فکر او را بالا برده‌ایم. فکر او را که بالا بردیم او می‌تواند روی تاریخ اثر بگذارد. پس این فلسفهٔ قدرت هم در نهایت امر باید برگردد به آن فلسفه (یعنی مبنای فلسفی‌اش آن است) که ما قائل شویم که روبنا به حکم اصل تأثیر متقابل می‌تواند روی زیربنا اثر بگذارد. این یک مطلب.

اصطلاحات:

۱. ابزار تولید

یک مطلب دیگر در اینجا این است که (شاید آقایان هم باید روی این مطلب کار کنید) اصطلاحات خاصی در اینجا به کار برده می‌شود که لااقل در تعبیرات فارسی گاهی نامشخص است. حتی به نظر می‌رسد در ترجمهٔ این کتاب بعضی اصطلاحات نامشخص است. من نمی‌دانم در اصل نامشخص بوده یا مترجم نتوانسته مشخص کند، چون گاهی حرفهایی درمی‌آید که با همدیگر سازگار نیست یعنی نمی‌تواند منطق یک صاحب اندیشه باشد. آن اصطلاحات این است: می‌گوییم ابزار تولید، نیروی تولیدی، وجه تولید، شیوهٔ تولید، مناسبات تولیدی و دیگر مناسبات اجتماعی. اینها را ما باید تعریف کنیم، تا تعریف نکنیم مطلب درست روشن نمی‌شود. بعضی از آنها تا حد زیادی روشن است. ابزار تولید اگر بگوییم، مقصود همین ابزارهایی است که وسیلهٔ تولید مواد اقتصادی است، وسیلهٔ تولید ثروت است. به عبارت دیگر، ابزار تولید ثروت. ابزارهای خیلی قدیمی را در نظر بگیریم. فرض کنید ابزار کشاورزی، مثلاً خیش. این دستگاه قدیمی که در کشاورزی بود خودش ابزار تولید بود. آن حیوان، گاو، اسب یا الاغی که از آن در کشاورزی استفاده می‌کردند باز ابزار تولید بود. در دورهٔ قبل از کشاورزی، در دورهٔ شکار، آن تیر و آن کمان و حتی آن سنگی که به وسیلهٔ آن احیاناً حیوان را شکار می‌کردند، آن شبکه‌ای که با آن ماهی را از دریا شکار می‌کردند اینها ابزار تولید بود. تا می‌رسد به بیل مثلاً. بیل یکی از ابزار تولید [است،] یا وسایل دیگری که هست.

در عصر جدید ابزار تولید تکامل پیدا می‌کند. خود اینها مثال می‌زنند به آسیاب، اگرچه آسیاب [ابزار مصرف است.] اینها اغلب ابزار مصرف را با ابزار تولید یکی

می‌گیرند. آسیاب یک وسیلهٔ تولید ثروت نیست، وسیلهٔ آماده‌کردن ثروتِ به‌دست آمده است برای مصرف‌کردن؛ چون اولاً ابزارها همه ابزارهای اقتصادی نیست، ثانیاً همهٔ ابزارهای اقتصادی هم ابزار تولید نیست. فرض کنید قلم و دوات در قدیم، خودنویس و خودکار در جدید، اینها جزء ابزارهای زندگی هستند اما ابزار تولید نیستند، مستقیماً ثروت تولید نمی‌کنند. ابزار مصرفی هم همین‌طور است، مستقیماً ابزار تولید نیستند. اگر ما ابزار تولید را این‌طور تعریف کنیم، بگوییم وسائلی که به آن وسیله انسان ثروتی بر ثروتهای بشر می‌افزاید، در این صورت اینها ابزار تولید نیستند. بله، اگر ما ابزار تولید را به یک معنای عامی تعریف کنیم، بگوییم مقصود از ابزار تولید ابزارهایی است که به وسیلهٔ آن ابزار بشر یک کار مفید، یک کار لازم برای افراد دیگر ایجاد می‌کند، به آن معنا آسیاب هم یک ابزار تولید است، قلم خودنویس هم یک ابزار تولید است.

به هر حال ما می‌خواهیم اینها را از همدیگر بشکافیم. وقتی مثلاً می‌گویند تکامل ابزار تولید، [آیا] این تکامل ابزار تولید را ما محدود کنیم به همان ابزار مولد ثروت مثل کارخانهٔ نساجی یا تراکتور، یا اینکه به معنی اعم بگیریم که شامل این جور چیزها هم بشود؟ فرض کنید [قاشق.]. قاشق یک وسیلهٔ مصرف است، ابزار مصرف است نه ابزار تولید. بعدها باید بیشتر روی اینها بحث کنیم که مقصود چیست.

۲. نیروی تولیدی

حال ابزار تولید تا این حدود مشخص است که به چه چیزهایی می‌گویند. نیروی تولیدی چطور؟ آیا نیروی تولیدی که می‌گوییم مقصود همان ابزار تولید است؟ بدون شک ابزار تولید نیروی تولید هم هست. یک کارخانه نیروی تولید است. ولی گاهی یک چیز نیروی تولید هست اما ابزار تولید نیست. خود انسان، خود کارگر، بازوی کارگر، مغز کارگر یا مغز هر مفکری که اختراع می‌کند، اینها همه نیروهای تولیدی هستند ولی ابزار تولید نیستند. هر چه که ما به قدیمتر برویم نیروی تولید از ابزار تولید جداست، به این معنا که بشر ابزاری نداشته، مستقیماً کارها را انجام می‌داده است. هرچه که تمدن پیش آمده، ابزار تولید زیادتر شده ولی در عین حال باز از نیروی انسان بی‌نیازی پیدا نشده، نیروی انسان خودش مولد است. این هم نیروی تولیدی.

۳. وجه تولید

بعد ما می آییم سراغ کلمهٔ «وجه تولید» که این وجه تولید را هم اینها زیاد به کار می‌برند. (حتماً شما باید لغات اصلی فرنگی اینها را به دست بیاورید و با رجوع کردن به مدارک اصلی، تعریف اینها را کاملاً به دست بیاورید که اگر در این ترجمه‌ها اشتباهی هست منشأ اشتباه ما نشود.) وجه تولید خیال می‌کنم با شیوهٔ تولید یکی باشد. مقصود چگونگی تولید است. شیوهٔ تولید و وجه تولید ـ که به چگونگی مربوط می‌شود ـ علی‌الظاهر مانند اینکه شیوهٔ تولید یک وقت فردی است، یک وقت اجتماعی.

شیوهٔ تولید فردی و جمعی

در قدیم زمستان که می‌شد دهاتیها، اغلب همین زارعها، مرد و زن چون بیکار بودند کارشان نخریسی بود. مردها هم همین‌طور که بیکار بودند یا پیرمردهایی که دیگر کارهای سنگین نمی‌توانستند بکنند اغلب می آمدند همان جلو کوچه، دم دکانها جمع می‌شدند، حرف هم که می‌زدند هر کدامشان یک دیگلون در دست داشتند (جَلَک هم به آن می‌گفتند [1]) و مشغول رشتن نخ می‌شدند. این یک کار فردی است. یک فرد بدون احتیاج به هیچ فرد دیگری یک مقدار پشم یا پنبه بر می‌دارد، چوب یا سنگی را هم بر می‌دارد (دیگلونها چوبهای ساخته شدهٔ مخصوص برای این کار بود، گاهی هم با تکه سنگ این کار را می‌کردند)، کار فردی انجام می‌دهد. این شیوهٔ تولید یک شیوهٔ فردی است.

در کشاورزی، هم شیوهٔ فردی وجود دارد هم شیوهٔ جمعی. مثلاً یک نفر به تنهایی می‌رود دنبال دیمه کاری، همهٔ کارها را از اول تا آخر خودش به تنهایی انجام می‌دهد. ولی یک شیوه‌های جمعی هم به وجود می آورند که آن صورت تکامل‌یافته‌اش است. در خراسان آن گروه را می‌گویند «صحرا». فریمان ما از آن قدیمها بیست و چهار صحرا داشت. هر صحرایی تشکیل می‌شد از یازده انسان و پنج جفت گاو. پنج انسان را «دهقان» می‌گفتند. هر دهقانی سروکارش با یک جفت گاو بود. مثلاً با آنها به زراعت می‌رفت، کشت می‌کرد، زمین را می‌راند، یا یک کارهایی

۱. این مثل کلمهٔ «نیشگون» است که هر شهری که شما بروید یک اسم مخصوص به خود دارد.

که در وقت خرمن‌کوبی باید انجام می‌داد. پنج تای دیگر را می‌گفتند «سالار» که یک درجه بالاتر از دهقان بود. بچه‌های تازه‌وارد همان کارها را می‌کردند، سالارها تخصص بیشتری در کارها داشتند و بیشتر کارهای تخصصی انجام می‌دادند؛ مثلاً زمین را آبیاری کردن که اصطلاحاً می‌گفتند «گسارد»، زمین را گسارد کردن، آبیاری کردن، چون آب را باید طوری روی زمین پهن کنند که همهٔ زمین را بگیرد. یک مهارت بیشتری می‌خواهد. این جور کارها را آن سالارها می‌کردند؛ و یک نفر هم در رأس قرار داشت که به او می‌گفتند «سرسالار». او در واقع مدیر این گروه بود. در کارهای دیگر شرکت می‌کرد ولی بیشترْ کارهایش کارهای فکری و مدیریت بود. این خودش یک عمل کشاورزی دسته‌جمعی بود. این، شیوهٔ تولید در آنجا بود. به طور مشترک این کار را انجام می‌دادند. آن وقت حساب داشت. حساب به نظرم این طور بود که هریک گاو مساوی نیم دهقان می‌برد. هر دهقان، آن که در آخر سال سهم می‌برد، با دو گاو برابر بود. (اغلب صاحب گاو خود دهقان بود.) مثلاً اگر کسی یک جفت گاو داشت آخر سال سهم یک جفت گاو او برابر سهم یک دهقان بود که می‌برد. سرسالار یک مزایای دیگری داشت که می‌برد، یا سالار یک مزایای دیگر. غرضم این است: کار را به طور دسته‌جمعی انجام می‌دادند. به طور دسته‌جمعی تولید می‌کردند و بعد در آخر سال با یک قرارداد قطعی که در میانشان بود [محصول] را میان خودشان توزیع می‌کردند. شیوهٔ تولید فرق کرده بود و حالت دسته‌جمعی داشت.

در عصر جدید با پیشرفت صنعت، وجه تولید و شیوهٔ تولید به کلی عوض شده، دیگر اصلاً «فردی» هیچ معنی ندارد. یک کارخانه وقتی بخواهد بچرخد، مرکّب است از عده‌ای افراد، با شعور مختلف. اگر بخواهد تمام کارهایش انجام بشود حتی از وجود یک روانشناس هم استفاده می‌کنند که فنش از این کار فنی دور است. چندین مهندس باید داشته باشند، چندین تکنسین باید داشته باشند، کارگر عادی باید داشته باشند، متخصصهای دیگر باید داشته باشند، مدیر فنی باید داشته باشند، دفتردار باید داشته باشند، سکرتر باید داشته باشند. این خودش یک کار جمعی می‌شود، این دیگر نمی‌تواند فردی باشد. ابزار تولید که به قول اینها تکامل پیدا کرده شیوهٔ تولید هم عوض شده است. البته در آن مثالی که ما گفتیم بدون آنکه ابزار تولید عوض شده باشد شیوهٔ تولید عوض شد.

در کشاورزی ابزار تولید هیچ فرق نکرده ولی دو حالت دارد: حالت انفرادی که کسی خودش تنها می‌رود همهٔ کارهایش را انجام می‌دهد. حالت اجتماعی: همان که عرض کردیم در آنجا به اصطلاح صحرا تشکیل می‌دهند، یازده نفر مرد و ده رأس گاو با سرمایه‌ای شامل بذر و امثال آن. پس این را ما می‌گوییم «شیوهٔ تولید» کما اینکه باز تولید از نظر اینکه انسان وابسته به یک نقطهٔ معین باشد یا وابسته به نقطهٔ معین نباشد دو شیوهٔ مختلف است. کشاورزی با دورهٔ پیش از آن که دورهٔ شکار است این تفاوت را دارد، یعنی شیوهٔ تولید فرق می‌کند. ابزار هم می‌شود گفت فرق کرده که حیوان در اینجا استخدام شده و در آنجا نه. در شکار، انسان یک حالت آزادی دارد، چون شکار است و شکار یک وقت در این کوه است از این کوه می‌رود، در آن کوه است از آن کوه می‌رود، در این جنگل است از این جنگل می‌رود، در آن جنگل است از آن جنگل می‌رود. احیاناً ممکن است صد فرسخ دور بشود. اصلاً در یک جای معین نیست. خانه‌اش آنجاست که شکار وجود داشته باشد. لذا زندگی شکاری برابر است با زندگی خانه به دوشی؛ یک نوع زندگی خانه به دوشی است.

زندگی دامداری هم تا اندازه‌ای همین‌طور است. دامداری هم کمی انسان را متحرک می‌کند، برای اینکه دامدار تابع دام خودش است. دام تابع آب و علف است، هر جا که آب و علف باشد باید آنجا باشد. آب و علف امسال اینجاست سال دیگر آنجاست، سال دیگر جای دیگر. سرزمینها هم که در قدیم مالک نداشت. سرزمینهای خیلی وسیع در اختیار بود؛ مثل زندگی عرب. عرب زندگی دامداری داشت؛ گوسفند داشت، شتر داشت، گاو داشت، و لهذا حالت خانه به دوشی داشتند. خانهٔ اینها کجا بود؟ هر جا که آب و علف بود. «رائد» داشتند (لا یکذب الرائد اهلَه.) رائد آن پیشقراولی بود که همیشه می‌فرستادند برای [پیدا کردن آب و علف.] در خراسان، در آن حدود فریمان، این را می‌گفتند «پَل گردی». یک کارشان گوسفندداری بود، می‌رفتند ببینند کجا آب و علف هست. این را می‌گفتند «پَل گردی». رائد کارش این بود: در این سرزمین که بودند احساس می‌کردند در اینجا ده روز دیگر بیست روز دیگر یک ماه دیگر یا آب پیدا نمی‌شود یا علف و این حیوانها در مضیقه خواهند بود. بعد افرادی را می‌فرستادند دنبال آب و علف، و هر جا پیدا می‌کرد خبر می‌آورد فلان جا مقتضی است برویم آنجا، همه حرکت می‌کردند

می‌رفتند آنجا. در کلام امیرالمؤمنین هست: «وَ ما کُنْتُ اِلّا کَقارِبٍ وَرَدَ وَ طالِبٍ وَجَدَ»[۱]. «قارب» همان رائدی را می‌گویند که در شب دنبال آب می‌گردد. کسی که در شب دنبال آب بگردد و بعد «وَرَدَ» یعنی پیدا کند می‌گویند «قارب وَرَدَ». به هر حال این‌طور زندگی قهراً تحرک ایجاد می‌کند، ثبات و سکون نیست. این، شیوهٔ خاص تولید است.

ولی کشاورزی، هم با دامداری هم با صیادی فرق دارد؛ انسان را ساکن می‌کند برای اینکه وقتی کشاورزی می‌کند باید در این زمین بذر بپاشد، خود به خود یک نوع وابستگی به زمین پیدا می‌کند، چون این زمین است که به او محصول می‌دهد.از اول پاییز که می‌آیند تخم را می‌کارند (اگر پاییزی باشد) تا وقتی برداشت می‌کنند که معمولاً خرداد برداشت می‌کنند حدود نه ماه طول می‌کشد. اگر سال دیگر هم از همین زمین بخواهد استفاده کند قهراً در یک محل باید سکنی اختیار کند، تقریباً حالت شهرنشینی برایش پیدا می‌شود یعنی همان سکونت و آرام‌گرفتن.

پس شیوهٔ تولید فرق می‌کند، شکل تولید فرق می‌کند. همان‌طور که شکل تولید از نظر انفرادی و دسته‌جمعی‌بودن فرق می‌کند، شیوهٔ تولید از نظر اینکه یک تولیدِ متحرک باشد یا یک تولیدِ ساکن فرق می‌کند. قهراً به حساب اینها ـ و خواهندگفت ـ روی سایر قسمتها اثر می‌گذارد.این هم کلمهٔ «وجه تولید» که ظاهراً شیوهٔ تولید هم چنین چیزی است.

۴. روابط تولیدی

و اما کلمهٔ «روابط تولیدی» یا «مناسبات تولیدی». ظاهراً مقصود از «روابط تولیدی» روابط حقوقی است بر اساس مواد تولیدی، روابط حقوقی‌ای که بر اساس مواد تولیدی برقرار می‌شود. مثلاً در دوره‌ای که اینها نام آن دوره را «دورهٔ اشتراکی» می‌گذارند، روابط حقوقیِ تولیدی روابط اشتراکی است یعنی بر اساس مالکیت دسته‌جمعی است. مالکیت دسته‌جمعی یک نوع خاص رابطهٔ تولیدی است. بعد که دورهٔ کشاورزی پیش می‌آید دورهٔ مالکیت خصوصی آغاز می‌شود. از آن زمانی که بشر به وسیلهٔ کشاورزی یا به وسیلهٔ دامداری قدرت پیدا می‌کند که بیش از

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۲۳ .

میزان احتیاج خودش تولید کند و قدرت ذخیره پیدا می‌کند مسألهٔ مالکیت خصوصی به‌وجود می‌آید. اینجا رابطهٔ انسانها با یکدیگر از نظر مواد تولیدی فرق می‌کند. این رابطه بر اساس این است که این مال من است مال تو نیست، این مادهٔ تولیدی مال من است مال تو نیست. این، رابطه‌ای است میان انسانها بر اساس مواد تولیدی؛ یعنی روابط تولیدی را ما این‌طور تعریف می‌کنیم: رابطه میان انسانها از نظر مواد تولیدی، که این رابطه [می‌تواند] بر اساس مالکیت اشتراکی باشد یا بر اساس مالکیت اختصاصی، و مالکیت اختصاصی هم ممکن است شکلهای مختلف و گوناگون پیدا کند. این هم روابط تولیدی.

۵. روابط اجتماعی

حال اگر «مناسبات اجتماعی» یا «روابط اجتماعی» می‌گوییم، روابط اجتماعی شامل روابط تولیدی هم می‌شود ولی یک معنی اعم و وسیعتری است، چون روابط تولیدی یعنی روابط انسانها از نظر مواد تولیدی، ولی روابط اجتماعی یعنی روابط انسانها با یکدیگر از نظر اینکه با هم زندگی می‌کنند و زندگی اجتماعی دارند. آن روابط ممکن است که روابطی باشد نه از نظر امور تولیدی بلکه از نظر مثلاً رابطهٔ حاکم و محکوم، اینکه مثلاً حکومت چگونه باشد. این خودش یک رابطهٔ اجتماعی است میان افراد. اساساً رابطهٔ بردگی، اینکه یک انسان مالک انسان دیگر باشد، یک نوع رابطهٔ اجتماعی است نه رابطه میان دو انسان از نظر مواد تولیدی. این را هم می‌گویند «روابط اجتماعی».

علی‌الظاهر (علی‌الظاهر که می‌گویم برای اینکه بعد ببینیم چیز دیگری به نظر می‌رسد یا نه.) آنچه را که ما «زیربنا» می‌گوییم شامل ابزار تولید، نیروهای تولیدی (با تفاوت مختصری که با ابزار تولید دارد) و وجه تولید و شیوهٔ تولید می‌شود و اما «روبنا» همانهاست که شامل روابط اجتماعی و روابط تولیدی می‌شود. مثلاً اگر ابزار تولید در حد ابتدایی باشد و وجه تولید یعنی شیوهٔ تولیدْ خصوصی باشد اقتضا می‌کند که رابطهٔ تولید، مالکیت اختصاصی باشد. اما اگر ابزار تولید، تکامل‌یافته‌تر و شیوهٔ تولید، دسته‌جمعی باشد آن وقت اقتضا می‌کند که روابط تولیدی هم اشتراکی باشد. حال اگر ابزار تولید تکامل پیدا کرد و وجه تولیدْ اجتماعی شد ولی مالکیت در حد اختصاصی باقی ماند، می‌گوید وقتی که ابزار تولید ابزار دستی بود و شیوهٔ تولید هم

صنعت دستی و انفرادی بود، آن وقت مالکیت خصوصی باید می‌بود؛ آن مالکیت خصوصی این وجه تولید و این ابزار تولید را توجیه می‌کرد؛ ولی وقتی که وجه تولید عوض شد، این مالکیت خصوصی نه تنها نمی‌تواند آن را توجیه کند، به صورت یک سد و مانعی درمی‌آید. همین جاست که بحران به وجود می‌آید و خواه‌ناخواه انقلابی بروز می‌کند تا در آن انقلاب این رابطهٔ تولیدی به‌گونه‌ای قرار بگیرد که با آن وجه تولید هماهنگ باشد؛ و لهذا تز اینها این است: آنجا که ابزار تولید حالت دسته‌جمعی دارد (مانند عصر ما که ابزار تولید از حالت انفرادی خارج شده) نظام سرمایه‌داری که بر اساس مالکیت خصوصی است با آن سازگار نیست، چون سازگار نیست جبراً باید از بین برود، باید نوعی مالکیت حکمفرما باشد که با این [ابزار تولید] هماهنگی داشته باشد، یعنی اگر مالکیتِ اختصاصی باشد جلو رشد ابزار تولید را می‌گیرد. مثل چیست؟ مثل این است که بچه‌ای که در سن پنج سالگی است شما برایش یک دست کت و شلوار می‌دوزید متناسب با این سن. این لباس در یک حدودی، در ظرف شش ماهی، یک سالی می‌تواند قالب تن او باشد. ولی این بچه رشد می‌کند، به صورت یک بچهٔ ده ساله درمی‌آید. خودبه‌خود باید این جامه را دور بریزد و جامهٔ متناسب با خودش بپوشد. اگر شما بخواهید این جامه را نگه دارید آن وقت مثل همان پای قالبی چینیها می‌شود که می‌گفتند در چین قدیم معمول بوده است که پای کوچک [داشته باشند.] مُد در میان آنها پای کوچک بوده. هر کس پایش کوچکتر می‌بود گویی علامت یک سعادت بهتری بود خصوصاً شاید در میان دخترها که خواستگارها اول به پای دختر نگاه می‌کردند، پایش چقدر کوچک است، هر چه کوچکتر بود زیباتر بود. آن وقت این بچه‌های بدبخت، از کوچکی برای پای اینها یک قالبهای چوبی یا آهنی درست می‌کردند و پای بچه را در این قالب می‌گذاشتند که مانع رشدش بشود، برای اینکه خوب است که پا کوچک باشد. پا به طبع خودش بزرگ می‌شود. می‌آمدند در این قالبها قرار می‌دادند پا را معیوب می‌کردند. پا بالأخره یک موجود زنده است. اگر شما یک درخت را هم در یک قالب قرار بدهید، یک قالب خیلی محکم، فشار می‌آورد به آن قالب ولی وقتی نتوانست بالأخره در همان حجم کوچکش باقی می‌ماند. مانع رشدش می‌شود.

حال، این جور مالکیت به عقیدهٔ اینها متناسب است با همان صنعتهای دستی و صنعتهای خصوصی و انفرادی. مالکیت انفرادی متناسب با ابزار تولید انفرادی است.

ابزار تولید دسته‌جمعی جبراً اقتضا می‌کند جامه و لباسی را متناسب با خودش. اگر در این حد نگه دارید یکی از دو حال پیش می‌آید: یا ابزار تولید این قالب را می‌شکند، مثل بچه‌ای که وقتی لباس تنگ تنش کنید کم کم آن را پاره می‌کند، یا اگر آن قالب خیلی قرص و محکم ایستادگی کند جلو رشد این را می‌گیرد. ایندو با یکدیگر ناسازگار است، از آن چیزهایی که دنیای امروز خلافش را ثابت کرد؛ یعنی سرمایه‌دارها ثابت کردند که در عین اینکه ابزار تولید را در حد اعلا رشد می‌دهند و از کشورهای کمونیستی هم بیشتر رشد می‌دهند [مالکیت خصوصی پا برجاست.] نه مانع رشد ابزار تولید می‌شود نه رشد ابزار تولید توانست این روبنا را ـ که به عقیدهٔ اینها خواه‌ناخواه باید دگرگون بشود ـ از بین ببرد، و اینها هم دیگر اصلاً امیدی به اینکه یک چنین انقلابی بشود ندارند؛ یعنی از جاهایی که دیگر به کلی این حرف منسوخ است اینجاست.

□

ـ شما خود علیت را تعریف نفرمودید. اگر علیت معنایش وجود دادن است در آن صورت خیلی چیزها دیگر علت نیست، پدر علت فرزندش نمی‌شود.

البته یک وجود دادن به آن مفهومی است که فلاسفهٔ ما می‌گویند. ولی یک وجود دادن به این معناست که اگر الف نمی‌بود ب وجود پیدا نمی‌کرد ولی اگر ب هم نبود باز الف وجود داشت؛ همان علل معدّه، ولی در علل معدّه هم مرتبهٔ علت یک مرتبه‌ای است غیر از مرتبهٔ معلول. اگر این پدر وجود نمی‌داشت این پسر قطعاً نبود ولی [اگر] این پسر نبود هم این پدر وجود داشت. آن وقت در همین جا که پدر چنین رابطه‌ای با فرزند دارد در عین حال فرزند هم روی همین پدر اثر می‌گذارد.

ـ پس این را می‌شود به این صورت بگوییم: در مورد علل معدّه تأثیر متقابل می‌تواند وجود داشته باشد.

بله، همین طور است.

ـ ولی در مورد علت واقعی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

علت واقعی که اصلاً چنین چیزی در مورد آن محال است. ولی بحث اینها در علل ایجادی که ما می‌گوییم نیست، همه در همین علل معدّه است.

ـ بحث اول که بحث علیت بود، آن آخر بحث نفهمیدم چه نتیجه‌ای گرفتیم.

در واقع ما دو بحث کردیم یعنی همه یک بحث نبود. بحث اول راجع به این نظریه بود که اقتصاد زیربناست. اول به طور مطلق در کلمات مارکس و دیگران بیان شده، ولی بعد در تعلیماتی که در آخر دادند، هم خود مارکس هم انگلس تعدیلاتی در آن وارد آوردند و حتی مؤلف می‌گوید: «انگلس نیز در مکاتبات خود اعتراف کرد که بعضی از فرمولهای افراطی مارکس و خود او نتیجهٔ بحثهای مشاجره آمیز آنان بوده است.» تقریباً از اینکه اقتصاد علت مطلق باشد دست برداشتند به همین شکلی که حالا ما توجیه کردیم، یعنی گفتند با اینکه علت است ولی علیت مطلق ندارد، تحت تأثیر معلول خودش هم قرار می‌گیرد. این یک بحث بود.

ـ به هر حال ما به این شکل توجیه کردیم.

خودشان به این شکل توجیه نکردند، ما به این شکل توجیه کردیم.

ـ اگر بخواهند می‌توانند این طور توجیه کنند.

می‌توانند، اگر توجیه کرده باشند.

ـ منظورم این است که ما نمی‌توانیم در این زمینه به آنها ایرادی وارد کنیم.

از این نظر نه، مگر اینکه بعضی حرفهای دیگری گفته باشند که خود حرف آنها ضد حرف ما باشد، چون وقتی کسی حرف کسی را توجیه می‌کند در حدی قابل

توجیه است که خودش ضد آن را نگفته باشد. اگر خودش ضد آن را گفته باشد دیگر قابل توجیه نیست.

ـ آیا اصل تأثیر متقابل را می‌شود مرتبط کرد با همان اصل تضاد، بگوییم تز از خودش آنتی‌تز را به وجود می‌آورد و اینها روی هم تأثیر می‌گذارند سنتز را به وجود می‌آورند؟

خیر، البته اصل تأثیر متقابل شامل همین شئ و ضد خودش هم می‌شود اما اختصاص به این ندارد، نه اینکه همان را دارند می‌گویند، اختصاص به آن ندارد.

ـ قانون نظم که حاکم است همین اصل تأثیر متقابل است، یعنی نظمی که بر جهان حاکم است ناشی از تأثیر متقابل است.

البته این نظم غیر از آن نظم است، درست است، این خودش ارتباط است نه نظم. قبلاً هم بحث کرده‌ایم. یکی سخن در این است که اشیاء جهان آیا با یکدیگر در رابطه هستند یا بی‌ارتباط با یکدیگرند؟ آنها الهیون را متهم می‌کنند که الهیون قائل به اصل گسستگی هستند یعنی می‌گویند که هر چیزی خودش خودش است قطع نظر از همهٔ اشیاء دیگر، ولی ما می‌گوییم این‌طور نیست، همه چیز به همه چیز بستگی دارد و هیچ چیزی را جدا از اشیاء دیگر نمی‌توان شناخت و تعریف کرد، چون هر چیزی در حال تأثیر متقابل با اشیاء دیگر است. البته اینجا اینها یک قدم هم جلوتر می‌روند که همان ممکن است که توجیه ما را در اینجا به ضرر آنها مخدوش کند. (در آن جلسهٔ پزشکان این قضیه را ما طرح کردیم.) البته این را هم باز هگل گفته است. حرفهای خیلی پرمغز و لااقل عمیق هرجا هست مال خود هگل است.

قدما برای اشیاء ماهیتی و وجودی قائل بودند و در عین حال یک سلسله اضافات و روابط با اشیاء دیگر. مثلاً می‌گفتند انسان در ذات خودش چیزی است و همین انسان که در ذات خودش چیزی است با اشیاء دیگر در ارتباط است. انسان در ذات خودش چیزی است، این درخت در ذات خودش چیزی است، زمین در ذات خودش چیزی است و تعریفش به همان ذاتش است. مثلاً در تعریف انسان می‌گوییم

«حیوان ناطق»، در تعریف زمین می‌گوییم کرهٔ چنین و چنان، ولی البته این انسان که در ذات خود چیزی است و زمین که در ذات خود چیزی است با یکدیگر در ارتباط هم هستند یا حتی روی همدیگر اثر هم می‌گذارند. این مقدار را که قدما هم می‌گفتند. بعد هگل ـ و اینها هم گاهی در سخنانشان این حرفها را می آورند ـ گفت اصلاً هر چیزی جز مجموع آثاری که از اشیاء دیگر گرفته چیزی نیست، یعنی خودش جز مجموع همین اثرها چیز دیگری نیست، نه اینکه چیزی است دارای رابطه با اشیاء دیگر؛ اصلاً تمام ماهیتش همین رابطه‌هاست. اگر بپرسید چیست؟ می‌گوییم رابطهٔ با این، با آن، ... خودش جز همان رابطه ماهیتی ندارد، واقعیتی ندارد. به این شکل البته فقط هگل چنین حرفی را زده که ماهیت اشیاء را مجموعهٔ روابط آنها با اشیاء دیگر تشکیل می‌دهد. نه اینکه بگوییم انسان یک ماهیت و ذاتی دارد قطع نظر از اشیاء دیگر، اصلاً قطع نظر از اشیاء دیگر ذات ندارد؛ ذاتش را همین روابط تشکیل می‌دهد.

از نظر اینها هم انسان تعریف ندارد که بگوییم انسان جوهری است جسمانی چنین و چنان که قدما می‌گفتند. انسان یعنی مجموعی از آثاری که در طول تاریخِ میلیونها سال درگذشته و یا یک سلسله آثار در زمان حاضر که از بیرون در یک جا جمع شده؛ مجموع این آثار می‌شود انسان؛ چیز دیگری نیست. این نظم که شما می‌گویید، مقصود فقط همان رابطه است، نه نظم به آن مفهومی که الهیون می‌گویند یعنی نظام، یعنی چیزی که حکایت می‌کند از اینکه نظم، ساختهٔ یک شعور و یک تدبیر است. این را که اینها نمی‌گویند. [از نظر اینها] نظم یعنی همان ارتباط. هزار جور ارتباط در عالم فرض می‌شود.

۳

مادیگرایی تاریخی

«مادیگرایی تاریخی که به منزلۀ بررسی تاریخ از دیدگاه اقتصادی است، همچنین بررسی اقتصاد است از دیدگاه تاریخی. در واقع بیان این موضوع که روابط اقتصادی تعیین‌کنندۀ وضع تمدن است کافی نیست، باید شرح داد که تحول این روابط اقتصادی به چه ترتیب است.»[۱]

در اول بخش دوم گفتیم مادیگرایی تاریخی یا ماتریالیسم تاریخی یک برداشت اقتصادی از تاریخ و یک برداشت تاریخی از اقتصاد است. «برداشتی اقتصادی از تاریخ است» معنایش این است که ماهیت واقعی تاریخ، اقتصادی است. همان مفهوم «زیربنا» که می‌گویند این است. تاریخ جریان زندگی بشر است. این جریان زندگی بشر یک ماهیتی دارد و یک جلوه‌ها و آثاری. ماهیت تاریخ بشر چه ماهیتی است؟ آیا ماهیت اخلاقی است، ماهیت فکری و عقلانی است یا ماهیت اقتصادی؟ و حتی به طور کلی بگوییم ماهیت فرهنگی است و یا ماهیت اقتصادی؟ فرض کنید کسی بگوید ماهیت فرهنگی است، یعنی این جریان و این تحولات درواقع یک فرهنگ

۱. **مارکس و مارکسیسم**، ص ۳۴ .

است که جریان پیدا کرده و تحول پیدا کرده تا به اینجا رسیده، که قهراً آن وقت بشر یعنی همان وجود فرهنگی، و جامعهٔ بشر ماهیت فرهنگی دارد؛ این فرهنگ کوچک از ابتدا تدریجاً رشد کرده تا به این حد رسیده، یعنی اگر ما جامعهٔ بشری را تشبیه کنیم به یک موجود زندهٔ متحول متکامل که از بدو تولد همین‌طور در حال رشد بوده تا زمان ما، ماهیت این موجود زنده را چه ماهیتی بدانیم؟ بگوییم جامعهٔ بشری، این جاندار یک فرهنگ زنده است، یک سلول فرهنگی به وجود آمد و رشد کرد تا به اینجا رسید، یا یک سلولی که ماهیت اقتصادی دارد؟ این مکتب می‌گوید این سلول، این واقعیت ماهیت اقتصادی دارد و هر چه غیر اقتصاد هست آثار و جَلَوات و توابع و طفیلیهای اقتصاد است؛ نظیر آن حرفی که حکما در باب جوهر و عرض می‌گویند که هر عرضی قائم به جوهر است و هر جوهری دارای یک سلسله اعراض است. پس این کتاب که ما داریم جوهری است دارای یک سلسله اعراض. جوهر اصل است و اعراض فرع و طفیلی. اعراض هر جوهری در واقع جلوه‌ها و تجلیات آن جوهر است. البته وجود عرض غیر از وجود جوهر است ولی وجود عرض وجود تَبَعی و وجود تطفّلی است و به اصطلاح حکما وجود ناعت است.

دربارهٔ ماهیت جامعهٔ بشری قهراً چنین مسأله‌ای مطرح است. ماهیت جامعه، ماهیت اصلی و ذاتی و ماهیت جوهری این حقیقت چیست؟ از نظر مکتب مارکس اقتصاد است؛ امور دیگر هست، همه چیز دیگر در آن هست، علم هست، ذوق هست، هنر هست، اخلاق هست، دین هست، قضاوت هست، قانون هست، همهٔ اینها هست ولی همهٔ اینها به منزلهٔ اعراض این جوهرند، تابع و طفیلی این جوهرند. آن اصل است. اگر فرض کنیم که آن ثابت است [بقیه نیز ثابت خواهند بود؛] چنانکه حکما می‌گویند اگر جوهر ثابت باشد عرضش هم ثابت است، اگر جوهر متغیر باشد عرضش هم متغیر است، یعنی عرض در ثبات و تغیر تابع جوهر است؛ و قهراً هر جامعه‌شناسی هر جور [در این مسأله] نظر بدهد چیزی را ناچار جوهر می‌داند. از نظر مارکس جوهر و ماهیت اصلی سرگذشت جامعهٔ بشری همان اقتصاد است و امور دیگر هر چه هست آثار و عوارض و توابع و طفیلیهای اقتصادند. آن که ماهیت این حقیقت و جوهر آن را تشکیل می‌دهد اقتصاد است. این، معنای برداشت اقتصادی [از] تاریخ یا بررسی اقتصادی تاریخ است. گفتیم [مادیگرایی تاریخی] در عین حال

برداشتی تاریخی از اقتصاد است. معنایش این است که خود اقتصاد وجود تاریخی دارد. تاریخ، وجود اقتصادی دارد و اقتصاد وجود تاریخی. اقتصاد وجود تاریخی دارد یعنی چه؟ یک شئ اگر ساکن باشد یک وجود ثابت و منجمد دارد که در همهٔ زمانها یکسان است، ولی اگر متغیر باشد سرگذشت دارد. سرگذشت داشتن این است که وضعش در زمان پیش با وضعش در زمان بعد متفاوت است. چیزی اگر به یک حال یکنواخت بماند تاریخ و سرگذشت ندارد چون حالتش یکنواخت است، ولی اگر حالتش یکنواخت نباشد، در طول زمان حالات مختلف پی در پی پیدا کند و بلکه اصلاً خودش به یک معنا یک نوع حرکت ذاتی داشته باشد و همان ماهیت خودش عوض شود یعنی از نوعی به نوع دیگر تغییر کند، مثل حرکت جوهری که فلاسفه قائل هستند، این وجود را ما می‌گوییم «وجود تاریخی». پس در این مکتب، تاریخ ماهیت اقتصادی دارد و اقتصاد وجود تاریخی. (نمی‌گوییم ماهیت تاریخی، که اگر آن را هم بگوییم غلط نیست.) این است که می‌گوییم [مادیگرایی تاریخی یا ماتریالیسم تاریخی] در آنِ واحد برداشتی اقتصادی است از تاریخ و برداشتی تاریخی است از اقتصاد.

آیا جامعه و تاریخ تک ماهیتی است؟

البته اینجا یک سؤال مطرح است و آن این است که آیا ضرورتی دارد که ما برای جامعه ماهیت واحد قائل شویم و یکی از این شؤون را ذاتی و جوهری او بدانیم و سایر شؤون را اعراض و طفیلی، که آن وقت کسی بگوید ماهیت تاریخ اقتصادی است، کس دیگری بگوید نه، ماهیت تاریخ علمی است، یکی بگوید نه، فکری و فلسفی است، کسی بگوید نه، ماهیت تاریخ دینی و مذهبی است، که این خودش خیلی نظریهٔ قویّی هم هست، چون دین یک عامل بسیار بسیار مؤثری در تاریخ بوده است و اگر کسی هم ادعا کند از این ادعاها دورتر نیست؛ کسی بیاید بگوید نه، اصلاً ماهیت تاریخ ماهیت هنری است، و از این قبیل. [آیا] ضرورتی دارد [که جامعه و یا تاریخ را تک ماهیتی بدانیم؟]

ممکن است کسی اساساً هیچکدام از اینها را نگوید، یعنی هیچکدام از اینها را اصل نشمارد که باقیِ دیگر فرع باشد. قهراً به معنی این خواهد بود که ممکن است کسی دربارهٔ ماهیت جامعه بگوید (این که الآن عرض می‌کنم یک نظریهٔ

جامعه‌شناسانه است) که اصلاً آیا ضرورتی دارد که ما مجموع جامعهٔ بشری را به عنوان یک موجود زنده بدانیم و برای این موجود زنده «یک» ماهیت قائل باشیم؟

نظریات مخالف:

۱. هر نهادی از جامعه یک روح دارد

ممکن است شما بپرسید نقطهٔ مقابل این نظریه چیست؟ نقطهٔ مقابل این نظریه این است که اساساً چه لزومی دارد که ما برای جامعه مجموعاً یک روح و یک حیات قائل باشیم و باقی دیگر را به منزلهٔ آثار و اعمال و طفیلی بدانیم؟ نه، این یک تشبیه کافی نیست که چون موجود زنده چنین است، هر موجود زنده یک حیات و یک ماهیت دارد و باقی دیگر همه آثارش است جامعه هم اینچنین است. ممکن است اصلاً ما جامعه را یک حقیقت چندماهیتی بدانیم چون نحوهٔ وجود جامعه با وجود یک موجود زیستی متفاوت است؛ یعنی بر جامعه چندین روح در آنِ واحد حاکم بدانیم. این بدنِ موجود زنده است که فقط یک روح بیشتر نمی‌پذیرد. البته این یک مسألهٔ زیستی است. درزیست‌شناسی هر موجود زنده‌ای یک حیات بیشتر ندارد، دو حیات ندارد که [نیمی از آن] مثلاً اراده کند از این طرف برود، نیم دیگرش اراده کند از آن طرف برود. تمامش دارای یک حیات و یک اراده و یک خواست و یک دستگاه و یک نیروی مدبر است. چه مانعی دارد که ما بگوییم جامعه در عین اینکه یک موجود زنده و فعال است دارای روحهای متعدد است، یعنی هر عضوی و به قول امروزیها هر نهادی از آن دارای یک روح و یک حیات باشد. از کجا که این‌طور نباشد؟ مثلاً جامعه به ارگانهای مختلف تقسیم می‌شود، می‌گوییم ارگان دینی و مذهبی، ارگان فرهنگی، ارگان هنری، ارگان دادگستری، ارگان تجارت و سرمایه‌داری و امثال اینها. چه مانعی دارد که بر هر کدام از اینها یک روح حاکم باشد و تضادهایی هم که در درون جامعه پیدا می‌شود از همین جهت است که نهادها با یکدیگر به تنازع برمی‌خیزند، در صورتی که در بدن یک موجود زنده نهادها با همدیگر در تلائم هستند نه در تنازع، یعنی این‌طور نیست که قلب با کبد در حال جنگ باشد یا دستگاه تنفس با دستگاه هاضمه در حال جنگ باشد یا دستگاه گردش خون با دستگاه اعصاب؛ نه، چون حیات واحد حکمفرماست همه تابع یک حیات هستند. ولی در مورد جامعه مانعی ندارد که کسی ادعا کند که هر نهادش دارای

یک روح بالخصوص است و مجموع یک جامعه یعنی یک حقیقت مرکبِ دارای چند روح. این خودش یک فرضیه است، قابل رد هم نیست، خیلی هم فرضیهٔ قرص و محکمی است.

۲. هر تمدنی دارای یک روح مخصوص است

نظریهٔ دیگر در مقابل آن نظریهٔ تک ماهیتی ـ که این هم خیلی جالب توجه است ـ این است: چه ضرورتی دارد که ما تمام جامعه‌های بشری را دارای ماهیت واحد بدانیم و بگوییم «جامعهٔ بشری»؟ فرض کنیم قبول کردیم که جامعه دارای یک حیات است نه چند حیات؛ چه ضرورتی دارد که تمام بشر را یک جامعه حساب کنیم و برای همه هم یک جور حکم صادر کنیم؟ نه، جامعهٔ بشری دارای تمدنهای متعدد است. این تمدنها گاهی در عرض یکدیگر بوده‌اند. مثلاً در آنِ واحد تمدن یونان بود، تمدن ایران هم بود، تمدن مصر هم بود و هیچکدام هم بر دیگری حاکم نبود. وگاهی در طول تاریخ بوده‌اند. تمدنی می آید و می‌میرد، بعد تمدن دیگری به جای آن می آید. تمدن یونان می‌رود تمدن روم جانشین آن می‌شود. تمدن روم می‌رود تمدن اسلام جای آن را می‌گیرد. بعد تمدن جدید می آید جای آنها را می‌گیرد. حال چه مانعی دارد که بگوییم هر تمدنی دارای یک روح مخصوص است؟ در جامعه‌شناسی این مطلب مطرح شده و لهذا می آیند میان تمدنها فرق قائل می‌شوند، می‌گویند مثلاً روح تمدن اسلامی چه روحی است؟ ممکن است یک تمدن روحش روح مذهبی باشد، یعنی در میان این نهادهای مختلف، آن که حاکم بر همه است و به منزلهٔ روح است، مذهب است و باقی دیگر به منزلهٔ عضو و تابع. فلسفه دارد ولی فلسفه‌اش تابع مذهب است. طب دارد، طبش هم روح مذهب بر آن حکمفرماست. فیزیک دارد، بر فیزیکش روح مذهب حاکم است. ریاضیات همین‌طور. هنر دارد، شما می‌بینید باز مذهب در آن تجلی می‌کند. صنعت دارد، در صنعتش مذهب تجلی می‌کند. بعضی از تمدنها را می‌گویند فلسفی است، عقلانی است، یعنی روحش روح عقلانی است. تمدن یونان را این‌طور توصیف می‌کنند. می‌گویند تمدن یونان تمدنی است که آن هم مثل تمدن اسلامی دارای نهادهای مختلف است، یعنی هنر دارد، اخلاق دارد، علم دارد، صنعت دارد، علوم متعدد دارد، ولی روح حاکم بر این تمدن فلسفه است. دین هم دارد ولی دینش تابع

فلسفه‌اش است. یعنی روح این تمدن فلسفه است نه چیز دیگر.

دربارۀ تمدن جدید (تمدن اروپا) می‌گویند روحش علم است؛ نه فلسفه است، نه هنر است، نه چیز دیگر؛ روحش علم است، آنهم علم حسی و تجربی. این تمدن هم دارای نهادهای مختلف و متعدد است ولی روح حاکم بر آن علم است.

پس نظریۀ مارکسیسم در باب تفسیر و توجیه تاریخ اولاً بر این اساس است که تمام جامعۀ بشری ـ یا به عنوان یک تمدن واحد یا همۀ تمدنها مشابه یکدیگر هستند ـ دارای یک روح است، «چند روحی» و «چند حیاتی» نیست؛ و [ثانیاً بر این اساس است که] آن روحی که بر تمام تمدنهای بشر، بر تمام جوامع بشری حکمفرما بوده است و سایر نهادها به منزلۀ اعضای او بوده‌اند که این روح در همه جا حلول داشته و بر همه حکومت می‌کرده است اقتصاد است. و این در دو قسمتش قابل مناقشه است، هم اینکه ما جامعۀ بشری را صددرصد مانند موجود زنده تک‌حیاتی بدانیم؛ نه، می‌تواند درآن واحد چند حیاتی باشد؛ و هم به فرض که نظریۀ تک‌حیاتی را قبول کنیم، ما نمی‌توانیم همۀ تمدنها را با یک چوب برانیم، بگوییم روح حاکم بر تمدن هند همان روح حاکم بر تمدن یونان است و همان روح حاکم بر تمدن روم است و همان روح حاکم بر تمدن مصر است و همان روح حاکم بر تمدن قدیم ایران است و [همان روح حاکم] بر تمدن جدید اروپاست.

ـ یک انسان هم ممکن است چند روح حاکم داشته باشد و انسانهای مختلف ممکن است روحهای حاکم مختلف داشته باشند.

همین‌طور است، یعنی شما نظریۀ من و ضد نظریۀ آنها را تأیید می‌کنید؛ یعنی اگر انسان یک روح یکنواخت ثابت می‌داشت [و] ما در باب جامعۀ انسان هم آن را تک‌حیاتی می‌دانستیم ناچار بودیم برای همۀ جامعه‌ها یک نوع روح قائل باشیم، ولی به دلیل اینکه انسان یک موجود عجیبی است و دارای استعدادهای گوناگون و متضاد، همان‌طور که در هر فردی از افراد انسان ممکن است یک استعدادش بشکفد و استعدادهای دیگر را تحت‌الشعاع قرار بدهد، در جامعۀ انسانی هم می‌شود که یک استعدادش بشکفد و استعدادهای دیگر را ـ به هر دلیل، به دلیل به فعلیت نرسیدن، به دلیلهای دیگر ـ تحت‌الشعاع خودش قرار بدهد. این، حرف درستی است.

ـ راجع به تمدنها، اگر تمدن شامل تمام جوانب زندگی انسان باشد و اینها با هم تناقض نداشته باشند و در یک مسیر سیر کنند حکم یک وجود واحد را دارند چنانکه در روایتی از پیغمبر صلی الله علیه و آله وارد است: **مَثَلُ الْمُؤْمِنینَ فی تَوادُدِهِمْ وَ تَراحُمِهِمْ کَمَثَلِ الْجَسَدِ.**

ما هنوز داریم نظریات را می‌گوییم. گفتیم که نظریهٔ مارکسیسم این است که تمدنها تک‌حیاتی هستند و یک روح بر همهٔ آنها حاکم است و آن یک روح حاکم هم اقتصاد است. حالا، حرف سوم ما این است: حتی ممکن است کسی آن دو مقدمه را قبول کند یعنی تمدن را تک‌حیاتی بداند ولی روح حاکم بر تمدن را اقتصاد نداند، یعنی همهٔ تمدنها را هم یکنواخت بداند ولی روح حاکم بر آنها را اقتصاد نداند، مثلاً قائل باشد به اینکه چون بشر یک موجود عاقل و با اراده است [روح حاکم بر تمدنها] عقل و اراده است. در واقع مثل اینکه [روح حاکم] نوعی فلسفه [است،] نه فلسفهٔ مصطلح به آن معنا که به یونانیها بالخصوص نسبت می‌دهیم. می‌گوییم بشر به حکم اینکه یک موجود عاقلِ شاعرِ آزاد هست، همان‌طور که روح یک فرد را [عقل و اراده] تشکیل می‌دهد [روح جامعه را نیز عقل و اراده تشکیل می‌دهد.] در روح یک فرد هم این مسأله مطرح است. آیا عقل و اراده‌اش اصل است و باقی دیگر فرع، یا اینکه عقل و اراده‌اش اصل نیست بلکه چیز دیگر اصل است؟ اتفاقاً مسأله را به این صورت طرح کنیم خیلی خوب است. آنچه که ایشان طرح کردند و آنچه که شما طرح کردید سبب شد که من یک مسألهٔ جدیدی را طرح کنم.

نهادهای مختلف در فرد انسان

اساساً ما بیاییم سراغ فرد. به جامعه کاری نداریم، برویم سراغ فرد انسان، انسان از آن جهت که انسان است، یک فرد انسان. انسان وجودش دارای نهادهای مختلف است. (در جامعه می‌گویند نهاد، ما حالا در فرد هم می‌گوییم نهاد، قسمتهای مختلف.) انسان به دلیل اینکه نیازهای مختلف دارد قهراً تمایلات و میلهای مختلف دارد. انسان در دستگاه ادراکی خودش حواس دارد، با حواس ادراک می‌کند. دستگاه تخیل دارد که به نوعی روی فراورده‌های حواس خود عمل می‌کند و آن عمل مثلاً در شکل، زیبا کردن و زشت کردن است که هنرها از اینجا پیدا می‌شود.

انسان چگونه هنر را خلق می‌کند؟ فراورده‌های سابق ذهنش به طور ساده در مخزن ذهنش جمع شده است، اگر ذهنش قدرت خلاقیت داشته باشد از اینها صورتهای جدید و بدیع می آفریند. شاعر کارش همین است. یک نفر نقاش هم می آفریند؛ غیر از نقاشی که از طبیعت تقلید می‌کند که آن نوعی دیگر [و] عمل مکتَسَب است، بلکه نقاشهایی که در مقابل رئالیستها [قرار دارند.] رئالیستها آنهایی هستند که طبیعت را تقلید می‌کنند. اینها را «سوررئال» می‌گویند.

این یک دستگاه ادراکی انسان است. انسان دستگاه عقلانی هم دارد و از یک عقل و اراده‌ای برخوردار است که حیوان از آن برخوردار نیست.

ممکن است کسی بگوید ماهیت انسان را غریزهٔ جنسی‌اش تشکیل می‌دهد (حرف فروید همین است) یعنی همه چیز دیگر در واقع در خدمت این یک غریزه است و حتی یک بچهٔ شیرخوار هم اگر پستان مادر را دوست دارد و می‌مکد در واقع همان جریانِ به قول او لِبیدو است.

ممکن است برای فرد انسان هم ماهیت اقتصادی قائل باشد و بگوید [جامعه] در درجهٔ دوم قرار گرفته است.

ممکن است کسی برای حیات انسان ماهیت اقتداری قائل باشد، بگوید اصلاً آن نیروی اساسی که بر وجود انسان حاکم است برتری‌طلبی و قدرت‌طلبی است.

ـ مثل اینکه راسل چنین می‌گوید.

نه، او می‌گوید همه در عرض [یکدیگر هستند.] درواقع چند حیاتی می‌داند. یکی از شاگردهای فروید ـ که با خودش هم خیلی مباحثه کرده ـ می‌گوید قویترین غریزه‌ای که بر انسان حاکم است برتری‌طلبی و شخصیت‌طلبی است.

عیناً در فرد انسان همهٔ این فرضیه‌ها می آید. می‌گوییم انسان دارای روح واحد است ولی در روح انسان آن واقعیت اصلی چیست که باقی دیگر فرع است؟ ممکن است کسی بگوید که روح انسان هم خودش چند حیاتی است، چند شعبهٔ مستقل است که هیچکدام بر دیگری تقدم ندارد. راسل این‌طور می‌گوید. او می‌گوید من نمی‌توانم حرف مارکس را تأیید کنم برای اینکه می‌بینم که در مواردی غریزهٔ جنسی همان قدر قوی است بلکه قویتر است از غریزهٔ اقتصادی، زیرا در فرد ما می‌بینیم که

مال و ثروت و این جنبه‌ها همه را فدای عشق خودش می‌کند؛ مثل پادشاه انگلستان، جرج ششم. ممکن است که عکس قضیه [باشد.] نمی‌توانیم تسلیم نظریهٔ فروید بشویم چون در خیلی انسانها ما عکسش را می‌بینیم. حق این است که انسان محکوم سه غریزه است و هیچ یک از این سه غریزه تابع دیگری نیست، هر سه غریزه اصالت دارد: غریزهٔ اقتصادی، غریزهٔ جنسی، غریزهٔ برتری‌طلبی. آنهایی که به انسان خوشبین هستند و انسان را حیوان ناطق می‌دانند (ناطق یعنی مدرک کلیات) و در واقع می‌گویند حیوان عاقل، حیوانِ دارای عقل و اراده، آنها باز قدرت اصلی حاکم بر بشر را همان نفس ناطقهٔ او یعنی قدرت عقلانی او می‌دانند، می‌گویند به دلیل اینکه انسان به نیروی عقل خود می‌تواند بر همهٔ اینها فائق بیاید و همهٔ اینها را تحت کنترل دقیق خود قرار بدهد، و بلکه جوهر اصلی انسان همان قوهٔ عاقلهٔ اوست و انسان تعالی‌یافته انسانی است که این نیرو در او رشد کرده باشد به طوری که نیروهای دیگر تحت هدایت و رهبری او باشند؛ او باشد که حصّه و سهم اینها را تعیین کند و بدون افراط و تفریط و از روی عدالت بدهد. شکم احتیاجی دارد، اوست که می‌تواند سهم او را به عدالت بدهد، نه افراط کند نه تفریط؛ و نیز سایر غرایز.

همچنین ممکن است کسی بگوید درست است که بالقوه همه دارای همهٔ اینها هستند ولی در افرادی که فعلیت پیدا می‌کند همه یک جور فعلیت پیدا نمی‌کند. بعضی‌ها یک شاخه [مثلاً] شاخهٔ پول‌پرستی در آنها رشد می‌کند، شاخه‌های دیگر ضعیف می‌ماند. در بعضی دیگر برتری طلبی رشد می‌کند، باقی ضعیف می‌ماند. در برخی عقل رشد می‌کند. البته اگر عقل رشد کند لازمه‌اش این نیست که [سایر قوا را] ضعیف نگه دارد، چون عقل خودش درک می‌کند، باقی دیگر را در اطاعت خودش قرار می‌دهد، که تنها عقل است که می‌گویند اگر قوی باشد دیگر ظلم نمی‌کند، به حقوق سایر قوا تجاوز نمی‌کند و حق آنها را به اندازهٔ سهم خودشان می‌دهد. این در فرد انسان. بنابراین در فرد انسان هم عیناً همین مسأله مطرح است. این بحث، خیلی بحث خوب و جالبی است، این نظریهٔ خاص جامعه‌شناسی که واقعاً ما دربارهٔ جامعه چه می‌گوییم.

پس در اینجا نظریاتِ مختلف است و تنها مارکسیستها هستند که به شدت از تک‌حیاتی بودن جامعه دفاع می‌کنند و بعد هم آن حیات واقعی حاکم را که باقیِ دیگر همه به منزلهٔ عرض و تابع و طفیل است اقتصاد می‌دانند؛ یعنی مکتبهای دیگر

حتی روی تک‌حیاتی [بودن] تکیه نکرده‌اند. حتی مذهبیها هیچ‌وقت نمی‌آیند بگویند روح مطلق حاکم بر تاریخ روح مذهبی است و باقی دیگر همه تابع و طفیل. در خود مذهب خلاف این آمده است چون می‌گوید از فجر تاریخ تاکنون همیشه میان حق و باطل ستیز بوده است، یعنی میان گرایش‌کنندگان به دین و مذهب و معاندین و مخالفین همیشه جنگ و ستیز در کار بوده است. از همان اول تاریخ، از هابیل و قابیل که شما شروع کنید، او به عنوان یک مؤمن و این به عنوان یک غیرمؤمن، [این دو گروه در جنگ و نزاع بوده‌اند.] جنگ هابیل و قابیل از نظر قرآن جنگ مؤمن و غیرمؤمن است نه جنگ اقتصادی، جنگ حق و باطل است، یعنی جنگ به اصطلاح انسانی است. همین‌طور دوره به دوره همیشه پیغمبران می‌آمدند در مقابل [مخالفین] قیام می‌کردند.

بیان عرفا دربارهٔ ماهیت تاریخ

بنابراین در منطق مذهب این‌طور نیست که ماهیت تاریخ فقط و فقط مذهبی محض باشد و باقی دیگر تابع و طفیلی، بلکه همیشه جنگ مذهب و ضد مذهب بیان شده است. بله، عرفا به یک شکل دیگر [ماهیت تاریخ را مذهبی می‌دانند.] ولی آنها مذهب [را] به این صورت که ما می‌گوییم نمی‌گویند، به یک صورت تقریباً شعور باطن مانند، [مطرح می‌کنند.] آنها اصلاً ماهیت تاریخ را مذهبی می‌دانند اما نه مذهبی به این معنا که الآن ما داریم می‌گوییم، مذهبی به معنی دیگری. می‌گویند انسان به حسب غریزهٔ خودش هر چه را که بخواهد در واقع آن حبّ خداخواهی است که او را به آنجا کشانده. یک نوع خطای در تطبیق است، اشتباه می‌کند؛ یعنی او یک محبوب و مطلوب بیشتر ندارد، گاهی از خطای در تطبیق سراغ این و آن می‌رود. بت‌پرست هم که بت می‌پرستد، در شعور ناآگاه خودش در جستجوی خداست و خدا را می‌پرستد. در همان حالی که با خدا و خداپرستی مبارزه می‌کند، این شعور ظاهرش است که با شعور باطن و شعور مخفی خودش مبارزه می‌کند. محیی‌الدین عربی می‌گوید: «ما احبّ احدٌ غیرَ خالقِه» هیچ‌کس در دنیا غیر از خالقش را دوست نداشته «و لکنّه تعالی احتجب تحت اسم زینبَ و سُعادَ و ...» خدا زیر این نامها پنهان است. مذهب به این معنا غیر از این مسأله‌ای است که ما الآن طرح می‌کنیم، به آن معنا که قرآن طرح کرده است. به معنایی که قرآن طرح کرده دیگر فرعون مذهبی نیست،

موسی مذهبی است و فرعون غیرمذهبی. به آن معنا که آنها شامل شعور باطن و مخفی [می‌دانند] که حتی خودش هم نداند، خودش هم با همان که مبارزه می‌کند در باطن همان را می‌خواهد ولی با همان دارد مبارزه می‌کند، این از بحث ما تقریباً خارج است. آن که می‌گوید:

چون که بیرنگی اسیر رنگ شد موسیی با موسیی در جنگ شد

همین مطلب را می‌گوید. فرعون هم در باطن همان را می‌خواهد که موسی می‌خواهد.

چون که تو رنگ از میان برداشتی موسی و فرعون کردند آشتی

ولی این غیر از مسأله‌ای است که الآن ما در این سطح داریم بحث می‌کنیم.

مکانیزم ماهیت اقتصادی تاریخ

به هر حال، اینها چنین ماهیتی برای تاریخ قائل هستند. قهراً همه چیز دیگر تابع و طفیلی [اقتصاد] می‌شود. آن وقت به قول مؤلف صرف اینکه این فرض را به طور کلی بگوییم، برای تفسیر تاریخ کافی نیست، باید مکانیسم قضیه را هم بیان کنیم. بسیار خوب، وقتی که تاریخ ماهیت اقتصادی دارد چه می‌شود؟ ماهیت هم [مانند] هر چیز دیگر بر طبق اصول دیالکتیک حرکت می‌کند. اصول دیالکتیک یعنی چه؟ یعنی اصولی که [مطابق آن] هر چیزی ضد خودش از درون خودش برمی‌خیزد. پس ناچار باید بگوییم اینکه تاریخ ماهیت اقتصادی دارد یعنی وضع اقتصادی تاریخ و ابزار تولید در هر زمانی یک نوع روابط تولیدی و مناسبات تولیدی مخصوصی اقتضا می‌کند، بعد این روابط و مناسبات اقتصادی یک نوع روابط اجتماعی دیگری اقتضا می‌کند که توجیه کنندهٔ اینهاست. بعد که ابزار تولیدی تکامل پیدا می‌کند این روابط اجتماعی که روبناست با آن ابزار تکاملی سازگار نیست. گفتیم مثل جامه‌ای است که تن بزرگ شده و جامه هنوز در آن حد خودش باقی مانده است. اینجاست که یک نوع تنازع و کشمکش به یک اعتبار میان روبنا و زیربنا، میان ابزار تولید و روابط اجتماعی و به اعتبار دیگر میان انسانهای وابسته به روابط اجتماعی‌ای که دارد با ابزار تولیدی [جدید] مبارزه می‌کند و انسانهایی که طرفدار روابط جدید و متناسب با ابزار تولید جدید هستند برقرار می‌شود. پس به این نحو ضدی از ضد خودش متولد می‌شود. ولی به حکم اینکه جبراً آنتی‌تز در نهایت امر رشد می‌کند و تز را از بین می‌برد و بعد، از ترکیب اینها یک چیز دیگری به وجود می‌آید پس بالاخره این ضد

جدید پیروز می‌شود و در نتیجهٔ نهایی یک ترکیب جدید و وضع جدید به وجود می‌آید. این بود مکانیزمی که اینها در باب ماهیت اقتصادی تاریخ می‌گویند.

پس اینکه روح تاریخ را اقتصاد تشکیل می‌دهد، به این معنا تشکیل می‌دهد که همه چیز تابع ابزار تولید است. ابزار تولید روابط تولیدی خاص را اقتضا می‌کند و این روابط تولیدی روابط اجتماعی جدید را. به حکم اینکه هر چیزی در حال حرکت و تکامل است ابزار تولید تکامل پیدا می‌کند و بعد در درون خودش ضد خودش را به وجود می‌آورد. به همین ترتیب کشمکش در می‌گیرد، بعد منتهی به آن سنتز می‌شود.

«طبقه»

از اینجا یک مفهوم جدید در جامعه‌شناسی مارکسیستی پیدا شده و آن همان چیزی است که امروز در دنیا خیلی رایج و شایع است و آن مفهوم «طبقه» است. طبقه البته یک اصطلاح قدیمی است. [در عرف] دو قسمت از چیزی که روی یکدیگر قرار بگیرند اینها را می‌گویند «طبقه». مثلاً ما می‌گوییم طبقهٔ بالای ساختمان، طبقهٔ پایین ساختمان. اینها دو شیئی هستند تقریباً به موازات یکدیگر ولی یکی مافوق و بالاسر دیگری قرار گرفته. در اصطلاح علمای تاریخ و رجال می‌گویند ما طبقات مفسرین داریم، طبقات محدثین داریم، طبقات فقها داریم، طبقات اطبا داریم، طبقات فلاسفه داریم. و حتی کتابهایی به همین نامها نوشته شده: طبقات المفسرین، طبقات النحویین، طبقات الرواة، طبقات الحفّاظ، طبقات الفقهاء، طبقات الصوفیه. به همهٔ این نامها کتاب داریم؛ فقط طبقات الفلاسفه نوشته نشده که اخیراً من در این چاپ جدید کتاب **خدمات متقابل اسلام و ایران** یک طبقات فلاسفه‌ای در حدود صد صفحه به آن اضافه کردم، خیلی هم کار برد.

آنجا طبقات را به چه اعتبار می‌گویند؟ دوره‌ای بعد از دوره‌ای. مثلاً به حسب راوی و مرویٌ عنه یا استاد و شاگرد. مثلاً می‌گویند طبقهٔ اول محدثین، آنهایی که از امام یا پیغمبر روایت کرده‌اند. طبقهٔ دوم، آنهایی که از آنها روایت کرده‌اند. طبقهٔ سوم، ... یا در فلاسفه، ما می‌گوییم اولین فیلسوف دنیای اسلام (طبقات الفلاسفه در اسلام) مثلاً یعقوب کِندی بوده. او خودش به تنهایی یک طبقه است. طبقهٔ دوم شاگردهای او هستند. طبقهٔ سوم شاگردهای شاگردهای او هستند. طبقهٔ چهارم شاگردهای آنها هستند. مثلاً فارابی در طبقهٔ سوم قرار می‌گیرد. بوعلی در طبقهٔ ششم

قرار می‌گیرد. خواجه مثل اینکه در طبقهٔ دوازدهم و ملاصدرا گویا در طبقهٔ بیست‌ودوم قرار می‌گیرد. حاجی سبزواری در طبقهٔ بیست‌ونهم قرار می‌گیرد. اگر به زمان خودمان تا استادهای خودمان برسیم استادهای ما مثل آقای طباطبائی در طبقهٔ سی‌وسوم قرار می‌گیرند.

طبقات دیگری تاریخ می‌شناسد، طبقات نژادی. در بسیاری از ملتها مثل ایران قدیم خودمان [طبقات بوده است.] ایران قدیم خودمان یعنی ایران ساسانی، ایران اشکانی و حتی ایران هخامنشی یک جامعهٔ طبقاتی بوده. ولی آن طبقات بیشتر بر اساس ثروت و خون و نژاد بوده اما نه اینکه دو طبقهٔ جداگانه، بعضی به اعتبار خون بعضی به اعتبار ثروت، بلکه این ثروت و خون هم در یک جا جمع بوده، یعنی یک طبقه‌ای بودند که از نظر آنها دارای خون عالیتر و خون پاکتر بودند و قهراً ثروتها هم به آنها اختصاص داشته، باقی مردم را دارای خون پست‌تر و نژاد پست‌تر و قهراً ثروت کمتر می‌دانستند. طبقات هم بسته بوده یعنی غیر قابل نفوذ بوده، یعنی کسی که در طبقه‌ای بود نمی‌توانست به طبقهٔ دیگر بیاید.

مارکس هم در اصطلاح خودش مفهوم طبقات را گنجانده ولی طبقات از نظر او باز ماهیت اقتصادی دارد به معنای طبقهٔ استثمارگر و طبقهٔ استثمار شده. او معتقد است که از زمانی که دورهٔ مالکیت اشتراکی منقضی شد و دورهٔ مالکیت اختصاصی آمد جامعه به دو قسمت منقسم شد: طبقهٔ ثروتمند و آن که همه چیز را حیازت کرده، طبقه‌ای که مالکیت ابزار تولید را به خود اختصاص داده و قهراً مالک منافع است، و طبقه محروم؛ و سراسر تاریخ هم یک کشمکش طبقاتی است.

از نظر مارکسیسم تاریخ شکل ستیزه‌جویی دارد

اینجا ما به یک مفهوم جدید مارکسیستی می‌رسیم. آن مفهوم جدید این است: گفتیم از نظر اینها تاریخ ماهیت اقتصادی دارد و اقتصاد هم وجود تاریخی دارد. حال این که تاریخ ماهیت اقتصادی دارد و اقتصاد وجود تاریخی، می‌توانیم به این تعبیر بگوییم: این تاریخ چه شکلی دارد؟ ماهیتش اقتصادی ولی شکلش چه شکلی است؟ (آن را شاید تعبیر به ماهیت نمی‌توانیم بکنیم) یعنی چه؟ یعنی تاریخ می‌تواند به حسب فرض شکل آرام و مسالمت‌آمیز داشته باشد؛ همین تاریخ که ماهیت اقتصادی دارد و همین اقتصاد که وجود تاریخی دارد می‌توان چنین فرض کرد که

شکل مسالمت‌آمیز دارد یعنی این تحولات تاریخی همیشه آرام آرام، نرم نرم، با مسالمت پیش آمده، مثل یک زایمان بدون درد؛ یا نه، شکل مبارزاتی دارد، شکل ستیزه‌جویی دارد و همیشه با ستیزه‌جویی پیش رفته است. البته از نظر مارکسیسم شکل، شکل ستیزه‌جویی است. این است که سراسر تاریخ مبارزه است و مبارزهٔ طبقاتی است، چون ماهیت اقتصادی دارد. از یک طرف به حکم ماتریالیسم تاریخی، به حکم اینکه تاریخ ماهیت اقتصادی دارد طرفین مبارزه هم ماهیت اقتصادی دارند، یعنی «طبقه» خودش ماهیت اقتصادی دارد. طبقهٔ استثمارگر اصلاً ماهیتش استثمارگری است، چون وقتی ما می‌گوییم روح جامعه روح اقتصادی است، بعد جامعه از نظر اقتصادی تقسیم می‌شود به دو طبقه: طبقهٔ استثمارگر و طبقهٔ استثمارشده. استثمارگری واقعیت اقتصادی است و استثمارشدگی هم واقعیت اقتصادی است. بنابراین خود طبقهٔ استثمارگر ماهیتش ماهیت استثمارگری است و استثمارشده ماهیتش ماهیت استثمارشدگی است.

از نظر مارکسیسم اصلاً جز این تعبیر غلط است؛ یعنی اگر شما می‌گویید من انسانی هستم که استثمار هم می‌کنم یا استثمار هم شده‌ام، بعد می‌گویید ولی منِ من غیر از جنبهٔ استثمار کردن من است، یعنی استثمار کردن را یک امر عارضی برای خودتان می‌دانید، برای خودتان شخصیتی قائل هستید غیر از استثمار که من چنین شخصیتی هستم استثمار هم می‌کنم، می‌گوید نه، اگر تو استثمار می‌کنی اصلاً واقعیتت همان است. اگر هم استثمار می‌شوی واقعیتت همان است. امکان ندارد انسان استثمارگر و انسان استثمار شده یک ماهیت داشته باشند، قهراً دو ماهیت دارند و قهراً در دو صف هستند و قهراً با یکدیگر مبارزه می‌کنند. حال، اینکه این با واقعیت تاریخی جور در نمی‌آید مطلب دیگری است. اینها با واقعیت تاریخی اصلاً جور در نمی‌آید ولی از نظر مارکسیسم چاره‌ای نیست الّا اینکه ما باید این‌طور تصور کنیم. تاریخ کاملاً ضد این مطلب را می‌گوید.

بنابراین تاریخ در همان حال شکل مبارزاتی دارد چون وقتی که خود جامعه ماهیت اقتصادی دارد، به حکم اصول خود منطق دیالکتیک ـ که قبلاً گفتیم ـ جامعه هم باید ضد خودش را پرورش بدهد، یعنی از درون هر طبقه‌ای باید ضد آن طبقه به‌وجود بیاید و چون ماهیت جامعه ماهیت اقتصادی است پس طبقهٔ ضدْ ماهیت اقتصادی دارد و تز، خودش ماهیت اقتصادی دارد، آنتی تز هم ماهیت اقتصادی

دارد؛ و این دو ضد که در مقابل یکدیگر هستند دو قدرت اقتصادی است که دارند با یکدیگر می‌جنگند، همه چیزِ دیگر برای او عرضی و تابع و طفیلی است.

این هم یک نظریهٔ دیگر که باید دقیقاً و عمیقاً اینها را توجه کرد و فهمید. اغلب، این مفاهیم مارکسیستی را که به کار می‌برند درست به عمق این مفاهیم توجه ندارند که از نظر مارکسیسم چیست، بعد می‌گویند طبقات. راست است ولی طبقات به مفهومی که مارکسیستها می‌گویند غیر از طبقات به نحوی است که ما می‌گوییم. ما اگر مثلاً می‌گوییم طبقهٔ فقیر و طبقهٔ غنی، نمی‌خواهیم بگوییم طبقهٔ غنی طبقه‌ای است که تمام شخصیتش در همان ثروت متمرکز شده، او یعنی همان ثروتش؛ طبقهٔ فقیر یعنی طبقه‌ای که تمام شخصیتش در همان فقدان ثروت خلاصه می‌شود. همان‌طور که ثروت نمی‌تواند با فقر یکی باشد و دو امر صددرصد متضاد هستند، انسان فقیر هم محال است با انسان غنی یکی باشد، یک ماهیت داشته باشند، در یک صف قرار بگیرند. حرف اینها این است. حرف ما این است که نه، این‌طور نیست. این توهین به انسانیت است. انسانیت اصالتی بیش از این حرفها دارد. انسانیت و فطرت انسانی در انسان آنچنان نیست که صددرصد تابع وضع اقتصادی خودش باشد به طوری که اصلاً ماهیتش را وضع اقتصادی تشکیل بدهد، و حتی انسان قدرت دارد علی‌رغم وضع اقتصادی خودش عمل کند. مثلاً غنی است و وضع اقتصادی‌اش ایجاب می‌کند که آن ثروت را برای خودش حفظ کند بلکه روز به روز هم خودش را ثروتمندتر کند و به دیگران هم ندهد، ولی می‌تواند این ثروت را به دیگران ایثار و انفاق کند، خودش را در سطح دیگران متساوی کند. فقیر می‌تواند علی‌رغم محرومیت خود به [وسیلهٔ] چیزی که ما اسمش را «عزت نفس» یا «قناعت» می‌گذاریم به کلی به ثروت و ثروتمند بی‌اعتنا باشد، یعنی شخصیت خودش را برتر و بالاتر از آنها بداند. پس ما وقتی می‌گوییم طبقهٔ غنی و طبقهٔ فقیر، تصور ما از غنی یعنی «انسانی» که غنا و ثروت هم دارد ولی خودش عین غنا و ثروت‌داشتن نیست. فقیر [یعنی] «انسانی» که ثروت ندارد؛ یعنی ما می‌گوییم ممکن است انسان غرق در غنای خودش نباشد، غرق در فقرش هم نباشد. البته ما منکر نیستیم که خیلی انسانها این‌طور هستند. انسانی که ما می‌گوییم پول‌پرست، یعنی تمام واقعیتش ثروتش شده است؛ انسانهایی که ما می‌گوییم فقیرهای عقده‌دار، یعنی تمام ماهیتش همان فقرش شده است. ولی در بعضی انسانها چنین است، انسانِ به طور کلی را ما نمی‌توانیم

اینچنین تفسیر کنیم.

□

ـ برای غنی امکان دارد که گاهی یک قدم ضد خودش بردارد ولی این قدم را آنها می‌گویند در مصلحت خودش است.

درگذشته هم گفتیم، بعد هم خواهد آمد که مارکس در ابتدا جبر تاریخی یعنی همین حتمیت اقتصادی را به‌گونه‌ای می‌گفت که برای آنچه که خودش آن را «روبنا» می‌نامد یعنی برای شخصیت انسان هیچ‌گونه اصالتی قائل نبود (که انگلس هم گفت که من و مارکس در ابتدا در این قضیه افراط می‌کردیم) ولی بعدها در آخر عمر فهمید که نه، به این شکل هم نیست، یعنی این مقدار نمی‌شود از انسان اصالتش را گرفت. آمد به این شکل گفت: درست است که شخصیت انسان و جنبه‌های فرهنگی همه روبناست ولی گاهی روبنا روی زیربنا اثر می‌گذارد؛ یعنی این اثر یکطرفه نیست که فقط زیربنا روی روبنا اثر بگذارد، روبنا هم روی زیربنا اثر می‌گذارد. بعد هم گفت ما به حکم اصل تأثیر متقابل میان اشیاء که قائل هستیم، نمی‌توانیم تأثیر یکطرفه قائل بشویم بگوییم فقط اقتصاد روی شؤون دیگر اثر می‌گذارد و آن شؤونِ دیگر روی اقتصاد اثر نمی‌گذارد؛ نه، شؤون دیگر هم روی اقتصاد اثر می‌گذارند.

ـ من می‌خواهم بگویم این کار خودش انگیزهٔ اقتصادی دارد، یعنی اگر انسان اقتصادی یک وقت گامی بر ضد اقتصاد خودش برمی‌دارد این هم انگیزهٔ اقتصادی دارد.

این را گاهی این‌طور هم نمی‌گویند، می‌گویند مثلاً انسان فداکاری می‌کند. این همان مسأله‌ای است که به‌اصطلاح «امر بین امرین» مارکس است که در آن گیر کردند ـ بعد خواهیم خواند ـ که اینها با آن جبر و ضرورت تاریخی که از یک طرف گفتند چگونه آزادی انسان را توجیه می‌کنند، در چه حد توجیه می‌کنند؟ این بحث بعد مطرح خواهد شد.

ـ این دو طبقه‌ای که فرمودید (طبقهٔ استثمارگر و طبقهٔ استثمار شده) طبقهٔ بسته

است یا باز؟

نه، اینها دیگر طبقهٔ بسته به آن معنا قائل نیستند. طبقاتی که آنها می‌گفتند، طبقات دورهٔ ساسانی و غیر آن، طبقات اجتماعی، طبقات قراردادی بود، یعنی می‌گفتند در نظام اجتماعی و در تشکیلاتشان طبقات بسته است یعنی کسی حق نداشت از طبقه‌ای به طبقهٔ دیگر برود. بچهٔ آهنگر باید آهنگر باشد، نمی‌توانست مثلاً برود معلم شود؛ یعنی قانون اجازه نمی‌داد. اینها الآن روی قانون بحث نمی‌کنند، روی طبیعت بحث می‌کنند.

ـ تقسیم‌بندی طبیعت از کجا شروع می‌شود که یک طبقه می‌شود طبقهٔ کارگر، یک طبقه هم می‌شود طبقهٔ سرمایه‌دار؟

گفتیم از اوّلی که مالکیت پیدا شد این دو طبقه به وجود آمد. آنوقت قهراً طبقهٔ کارگر و استثمارشده...[1]

ـ طبقهٔ کارگر هیچ وقت سرمایه‌دار نمی‌تواند بشود؟

این طبقهٔ کارگر نه، ولی می‌گوید این بعد به نفی او می‌رسد، بعد ما می‌رسیم به جامعهٔ بی‌طبقه. به این معنا از طبقه خارج می‌شود.

ـ اگر به آن معنا باشد بنابراین عامل شخصیتش عامل مهمی می‌شود. اگر یک کارگر سرمایه‌دار بشود بنابراین این از یک طبقه به طبقه دیگر رفته، بنابراین عامل شخصیتش در کار بوده. چطور می‌شود که از یک طبقه به طبقه دیگر می‌رود؟ یا به عکس، طبقهٔ سرمایه‌دار یک اتفاق بیفتد بشود کارگر.

بله، نظیر این نقضها به اینها خیلی زیاد وارد است، از دو طرف هم هست. ممکن

---

۱. [افتادگی از نوار است.]

است کسی در طبقهٔ سرمایه‌دار باشد ولی طرفدار طبقهٔ کارگر باشد یا کارگر باشد طرفدار [سرمایه‌دار.] یک وقت یک آدم سرمایه‌دار حرفی زد، از او تعجب کردم. صحبت همین جریانها بود و تمایل شدیدی که اخیراً جوانها به مارکسیسم پیدا کرده‌اند و بچه‌مذهبی‌ها هم گرایش پیدا می‌کنند. او با اینکه خودش یک سرمایه‌دار خیلی بزرگی هم هست گفت که خلاصه با حرف کاری نمی‌شود درست کرد. باید از جنبه‌های علمی و فکری گفت ولی وارد عمل هم شد. من یک چنین حرفی را از او انتظار نداشتم. گفت خلاصه با این فتوا و این حرفهای شما کار درست نمی‌شود، باید شما بیایید بگویید که هر چه این فلانی (خودش را می‌گفت) دارد همه‌اش دزدی است. خود من اقرار می‌کنم که هر چه دارم دزدی است. اینها را شما باید بروید به مردم بگویید. تا یک چنین فتواهای انقلابی نباشد کار درست نمی‌شود. باید بگویید فلان کس دزدی می‌کند، هر چه دارد از طریق دزدی است.

این، وجدان بشر است. این واقعاً یک مسأله‌ای است. همین حرف ارزش دارد. همین ارزش دارد که یک انسان وجدانش بر خلاف وضع طبقاتی‌اش حکم کند. این نشان می‌دهد که انسان اصالتی دارد. این جور انسانها قهراً کارهایی که ما می‌گوییم «کار خیر» هم خیلی انجام می‌دهند ولی در عین حال خودش می‌آید به نفع گروه مخالف و ضد خودش اظهار نظر می‌کند. از آن طرف هم هست. از آن طرف که خیلی زیاد است. این بحث امشب بحث خوبی بود. این را باید ضبط و نگهداری کنید یعنی به ذهن بسپارید، زیرا بحث خیلی لازم و مفیدی است. اگر این بحث نشود بحثهای دیگر خوب روشن نمی‌شود.

پرکسیس یا فلسفه عمل

۱

پرکسیس یا فلسفهٔ عمل

فصل سوم: فلسفهٔ مارکسی ـ فلسفهٔ پرکسیس:

«مکتب مارکس که در جریان عمل ـ یا به طور دقیقتر در جریان عکس العمل علیه افکار روحانی و پنداره گرا ـ به وجود آمده بود نیز آئینی است که برای عمل ساخته شده و یک پرکسیس است. بی علت نیست که پیام به پرومته در نخستین صفحهٔ نخستین کتاب مارکس و همچنین در نخستین صفحهٔ کتاب **آزادی** نوشتهٔ یکی از مریدان کنونی وی یعنی روژه گارودی جای دارد.»[۱]

فلسفهٔ مارکسیسم در این کتاب به سه قسمت اساسی تقسیم شده است. قسمت نخست که فصل اول بود تحت عنوان «فلسفهٔ جدلی» که درواقع همان منطق دیالکتیک بود. در این کتاب آن را به عنوان «فلسفهٔ جدلی» ذکر کرده است، یعنی فلسفهٔ دیالکتیکی، و در واقع توجه به جنبهٔ دیالکتیک یعنی به جنبهٔ منطقی قضیه دارد. فصل دوم قسمتهای مادیگرایی و ماتریالیسم مارکس بود چه از نظر ماتریالیسم

---

۱. **مارکس و مارکسیسم**، ص ۳۷ .

فلسفی و جهانی (اصالت ماده) و چه از نظر ماتریالیسم تاریخی، یعنی اینکه تاریخ هویت و ماهیت اقتصادی دارد و به عبارت دیگر هویت و واقعیت مادی دارد.

فصل سوم تحت عنوان «فلسفهٔ پرکسیس» آمده است. باید ریشهٔ کلمهٔ «پرکسیس» را به دست بیاوریم. این فلسفه را در واقع می‌شود گفت «فلسفهٔ کار» یا به قول اینها «فلسفهٔ عمل» یا بگویید «فلسفهٔ اصالت کار». این فلسفه از این نظر یعنی از جنبهٔ بخش پرکسیس، فلسفهٔ اصالت کار و فلسفهٔ اصالت عمل است در مقابل اصالت اندیشه. بنابراین، این فلسفه یک فلسفهٔ انسانی یعنی مربوط به انسان خواهد بود.

ماتریالیسم یک نظریه بود راجع به جهان، واقعیت جهان، که در آنجا قائل به تقدم ماده شدند بر روح (روح به معنای اعم که اینها می‌گویند؛ اینها خدا را می‌گویند روح)، به معنی تقدم ماده بر روح و بر اندیشه و بر ایده مطلقا، و به معنای اصالت ماده و تابعیت ایده و اندیشه. ماتریالیسم تاریخی مربوط به کل جهان نبود، مربوط به واقعیت تاریخ بود و درواقع مربوط به واقعیت جریان اجتماع بشری؛ یعنی جامعهٔ بشر به عنوان یک کل، هویتش چیست، واقعیتش چیست، جوهر ذاتش چیست که باقی دیگر همه ـ اگر به تعبیرهای خودمان بخواهیم ذکر کنیم ـ به منزلهٔ اعراض و توابع‌اند نه به منزلهٔ هویت و ماهیت. آنجا بود که رسیدیم به این مسأله که ماهیت و هویت واقعی تاریخ، اقتصادی است و به تعبیر دیگر مادی است؛ «ماهو»ی تاریخ مادی است و بنابراین هر چه غیر مادی است، به هویت و واقعیت و جوهر تاریخ بستگی ندارد، به تعبیر خود اینها «روبنا» است. به تعبیر فلسفه‌های ما اینها عرض و ظواهر است، مثل آنچه که در عالم ماده می‌گویند که یک سلسله عوارض و ظواهر و فنومنها و پدیده‌ها می‌بینیم، آن وقت «نومن»ها و ذاتها و واقعیتها چیست؟ بحث روی آن می‌کنند. اینجا دربارهٔ تاریخ، آن واقعیت اصیل تاریخ را مادی دانستند و غیر آن را، هر چه که معنویت است در هر شکلی، چه فرهنگ، چه دین و مذهب، اخلاق، هنر، همهٔ اینها را به منزلهٔ یک تابع دانستند؛ که گفتیم این در واقع باز برمی‌گردد بیشتر به جنبهٔ گرایشهای انسانی، گرایشهای جامعه نه گرایشهای فرد؛ برمی‌گردد به گرایشهای جامعه، آن گرایشهای اصیل جامعه که سایر گرایشها تابع اوست، یا به تعبیر دیگر نیروی اصیل محرک جامعه که سایر حرکتها تابع آن حرکت اوّلی و نیروی اوّلی است.

اما در پرکسیس مسألهٔ انسان مطرح است. شاید بشود گفت که بیشتر جنبهٔ فردی

دارد و نه جنبهٔ اجتماعی، ولی جنبهٔ اجتماعی هم دارد، حالا بعد عرض می‌کنیم، اما در واقع این فلسفه می‌خواهد به هویت واقعی انسان جواب بدهد. در ماتریالیسم جهانی می‌خواست به هویت واقعی جهان جواب بدهد؛ در ماتریالیسم تاریخی می‌خواست به هویت واقعی تاریخ جواب بدهد؛ در اینجا می‌خواهد به هویت واقعی انسان یعنی شخصیت انسان جواب بدهد که چیست.

رابطهٔ میان انسان و کار

اینجا مسألهٔ کار مطرح می‌شود: در رابطهٔ میان انسان و کار، آیا انسان اندیشه است، و اندیشه است که منشأ کار می‌شود، کار تابع اندیشه است؟ پس تقدم اندیشه است بر کار. یا بر عکس است، اندیشه تابع کار است، انسان کار است و اندیشهٔ انسان را هم کار انسان می‌سازد؟ قهراً سؤال روی خود انسان می‌آید که انسان چیست؟ جوهر انسان چیست؟ ما معمولاً می‌گوییم ذات و جوهر انسان را فکر یعنی اندیشه (البته نه به آن معنای تصور، به آن معنایی که در باب علم حضوری می‌گویند) [تشکیل می‌دهد]، می‌گوییم من واقعی انسان از سنخ آگاهی و اندیشه است. اینها می‌گویند جوهر انسان کار است، نه اینکه کار را شما یک امر طفیلی به شمار آورید. اصلاً جوهر انسان را کار انسان تشکیل می‌دهد و لهذا می‌گویند فروختن کار مساوی است با فروختن خود، که چرا کار خرید و فروش بشود؟ بنابراین اصلاً اگر بشر بخواهد کار خود را به دیگری بفروشد مساوی است با اینکه خود را به دیگری بفروشد یعنی خود را برده کند؛ همین طور که شما در باب بردگی و آزادی این حرف را می‌زنید، می‌گویید یک انسان آزاد این حق را در مورد خود ـ حتی خودش ـ ندارد. آیا یک انسان آزاد این قدر آزاد هست که حتی آزادی را از خودش سلب کند یعنی خود را برده کند؟ بگوید من آزادم، اختیار کامل خودم را دارم. یکی از اختیاراتم همین است که نفس این آزادی را از خودم سلب کنم به این معنا که خودم را به دیگری بفروشم، بردهٔ دیگری بکنم. این حق را دارم یا نه؟ نه، این یک امری است که شرع هم اجازه نمی‌دهد، فلسفه‌های عقلی هم اجازه نمی‌دهد. مادون این و کمتر از این، آزادیهای دیگر را چطور؟ من نمی‌خواهم خودم را به صورت یک برده و مملوک دیگری قرار بدهم، من یک آزادیهای طبیعی و آزادیهای اجتماعی دارم. مثلاً آزادی بیان یک آزادی است که حق طبیعی هر کسی است که آزادی بیان

داشته باشد، آزادی قلم داشته باشد، آزادی سیاسی داشته باشد. آیا کسی حق دارد که بیاید همهٔ اینها را بفروشد، مثلاً به حکومت وقت بگوید چقدر به من می‌دهی که من آزادی قلمم را به تو بفروشم؟ این قدر پول می‌گیرم دیگر چیز نمی‌نویسم. چرا ما افرادی را که چنین کاری می‌کنند محکوم می‌کنیم؟ ممکن است آنها منطقی داشته باشند، بگویند مگر شما قائل به آزادی نیستید؟ می‌گوییم بله. مگر هر فردی اختیار خودش را ندارد؟ بله. من از جمله آزادیهایی که دارم همین آزادی قلم است و از جمله آزادیهایی که دارم این است که آزادم در اینکه آزادی قلم خودم را محدود کنم در مقابل پول؛ آزادی خودم را می‌فروشم. چطور اگر شما کتابتان را بفروشید کسی شما را ملامت نمی‌کند، چون به خودتان تعلق دارد، من هم آزادی خودم را فروختم، به خودم تعلق دارد. یا اگر کسی رأی سیاسی خودش را بفروشد چرا او را محکوم می‌کنیم؟ و حال آنکه او هم می‌تواند ادعا کند که من آزادم. اینجا شما یک امر دیگری را می‌توانید در مقابل این اشخاص بگویید. باید بگویید نه، شرافت انسانیت حقیقتی است مافوق خرید و فروش. انسان نمی‌تواند آنچه را که ملاک شرافت خودش است و انسانیت خودش است بفروشد. ناچار چنین حرفی باید بزنیم، و الّا حرف دیگری در اینجا نداریم.

مارکس این حرف را در مورد کار می‌زند، می‌گوید کار جوهر انسانیت است و هر کسی کار خودش را بفروشد جوهر و گوهر خودش را فروخته است. حال برویم سراغ مسألهٔ اصالت کار در مقابل اندیشه، و ارزش کار و نقش کار نه فقط در تقدم کار بر اندیشه، بلکه به چند معنی دیگر. تقدم کار بر اندیشه یعنی تقدم کار درواقع بر شخصیت انسان، یعنی کار انسان است که شخصیت او را می‌سازد. چون انسان آفرینندهٔ کار خودش است و کارش آفرینندهٔ شخصیت خودش است، پس انسان به وسیلهٔ کار خودش آفرینندهٔ خودش است. پس تنها تقدم کار بر اندیشه نیست، بلکه تقدم کار بر انسان است، که باز به معنی تقدم انسان بر انسان است، به معنی خالق شدن انسان خودش راست، که انسان خود را می‌آفریند. این قسمتش همان مطلبی است که در اگزیستانسیالیسم بیشتر توضیح داده شده است و بحث خیلی خوب و عالی هم هست از نظر تلاقیهایی که با فلسفهٔ اسلامی دارد، که ان‌شاءالله آنها را هم عرض می‌کنیم.

پس این فلسفهٔ تقدم کار بر اندیشه، تا اینجا می‌رسد که کار آفرینندهٔ انسان است و

چون کار مال انسان است و جوهر انسان است پس انسان خود آفرینندهٔ خودش است.

علم معیار علم است یا عمل معیار علم است؟

تقدم کار بر اندیشه، به یک معنای وسیع و ابتدائی‌اش، قبل از مارکس و قبل از هگل [مطرح بوده است.] اینها هم باز همه ریشهٔ هگلی و ریشهٔ فویرباخی دارد، یعنی از مارکس شروع نشده، از دیگران است، و بلکه حتی ریشهٔ آلمانی دارد، یعنی اصلاً این طرز تفکر یک طرز تفکر نژادی و آلمانی است که حتی انسان را آنها تعریف کرده‌اند به حیوانی که کار می‌کند. اصل قضیه یک ریشهٔ قدیمی‌تری دارد که تقریباً از نهضت جدید اروپا ناشی می‌شود، از عصر دکارت و بیکن؛ یعنی از آن زمانی که به اصطلاح منطق قیاسی طرد شد و منطق تجربی را جانشین آن کردند تقریباً همین مسأله مطرح است. یکی از مشخصات منطق قیاسی این است که فکر بالاستقلال می‌تواند به حقیقت برسد، یعنی انسان با نیروی استدلال و با نیروی تفکر و مستقل از عمل و تجربه می‌تواند به حقیقت یا به حقایق برسد. منطق تجربی آمد گفت که نه، راه رسیدن به حقیقت تجربه است (تجربه خودش کار است، عمل است) یا گفت استقراء است ـ که البته استقراء غیر از تجربه است ولی در این جهت با تجربه یکی است ـ یعنی یک‌یک افراد را بررسی کردن و آمار گرفتن. گفت علم از عمل به دست می‌آید. پس در منطق قیاسی و استدلالی، اندیشه استقلال دارد از عمل و بلکه تقدم دارد بر عمل؛ یعنی در آن طرز تفکر، انسان ابتدا نه از راه عمل، از راه تفکر و اندیشه عالم می‌شود، فیلسوف می‌شود، بعد آنچه را که از راه تفکر به دست آورده است می‌خواهد به مرحلهٔ عمل بیاورد و پیاده کند. فرض کنید دربارهٔ اندیشمندان قدیم مثل افلاطون این جور می‌گویند که اینها ـ به قول خودشان ـ بر برج عاج می‌نشسته‌اند، یعنی در خلوتهای خودشان، در کاخها و قصرهای خودشان یا در مدرسه‌های خودشان (لازم نیست جنبهٔ اشرافی به قضیه بدهیم) می‌نشستند و فکر می‌کردند، سروکارشان با ذهنیات خودشان بود، بعد طرحی هم برای جامعه تهیه می‌کردند، آن وقت می‌خواستند آن طرحشان در جامعه پیاده شود. نه، این ارزشی ندارد، چون قائل به تقدم فکر بر عمل بوده‌اند. ولی از روزی که اندیشه را از عمل و تجربه و آمار و استقراء گرفتند، عمل مولّد و راهنمای اندیشه شد. از آن روز موفقیتها بیشتر شد. پس

عمل معیار حقیقت شد به یک معنا، [و] به یک معنا از وقتی که تجربه به میان آمد و قیاس طرد شد، عمل معیار اندیشه واقع شد نه اندیشه معیار عمل؛ عمل تقدم بر اندیشه پیدا کرد نه اندیشه بر عمل؛ و حتی تا حدود دورهٔ دکارت و بیکن ما فقط به همین حد رسیده‌ایم که منشأ علم عمل است؛ یعنی آنجا این بحث مطرح بود که آیا منشأ علم عقل است (که عقل یک امری است درونی)، نیروی عاقله است، یا منشأ علم عمل و تجربه است؟ گفتند منشأ پیدایش علوم عمل و احساس و تجربه و استقراء است. بعد از آن مسألهٔ دیگری مطرح شد که در دوره‌های بعد از دورهٔ دکارت و بیکن این قضیه مطرح شد راجع به مسألهٔ معیار حقیقت، که معیار حقیقت چیست؟ یعنی از کجا بفهمیم که یک علم مطابق با حقیقت است یعنی واقعاً حقیقت است یا یک خیال باطل است، حقیقت است یا خطا، صحیح است یا غلط، معیار چیست؟ باز آمدند گفتند که معیار خود عمل است. علم امروز تقریباً بر همین اساس است. در قدیم قضایا را به شکل خاصی تقسیم‌بندی می‌کردند، می‌گفتند علم بر دو قسم است، یا تصور است یا تصدیق؛ تصور هم یا بدیهی است یا نظری، تصدیق هم یا بدیهی است یا نظری. بعد می‌گفتند همهٔ تصورات نمی‌تواند بدیهی باشد و الّا مجهول برای انسان وجود نداشت؛ همه هم نمی‌تواند نظری باشد و الاّ هیچ معلومی برای انسان وجود نمی‌داشت چون هر نظری را جز از طریق تحلیل کردن به بدیهی نمی‌شود به دست آورد. در تصدیقات هم عیناً همین طور. پس قهراً بعضی از تصورات بدیهی است بعضی نظری، و بعضی از تصدیقات هم بدیهی است و بعضی نظری. می‌گفتند ما نظریات را بر پایهٔ بدیهیات، با تحلیل کردن به بدیهیات اکتساب می‌کنیم. به بدیهیات که می‌رسید، دیگر آنها اصولی بود که به هر حال قطعی و غیر قابل تردید بود.

در دورهٔ جدید قضایا اصلاً به این شکل طرح نمی‌شود که یا بدیهی است یا نظری، نظری را از راه بدیهیات باید به دست آورد و بدیهیات معیار برای نظریات هستند، یعنی علم مقیاس علم است، چون بدیهی مقیاس نظری است. علم جدید اساساً این بحث بدیهی و نظری را کنار گذاشت، آمد به شکل دیگری قضایا را طرح کرد، یعنی منطق شکل دیگری گرفت و آن شکل این است، گفت که هر امر مجهولی ـ به قول شما نظری ـ ابتدائاً دانشمند برای آن یک فرضیه می‌سازد، فرض می‌کند که حقیقت این باشد، ولی نمی‌داند این هست یا نیست. بعد این را در مقام عمل تجربه و آزمایش می‌کند؛ یا در آزمایش جوابْ مطابق درمی‌آید یا مخالف. اگر آزمایشهایی که روی

این فرضیه به عمل می آید جواب مخالف داد این فرضیه طرد می‌شود، اگـر آن را تأیید کرد قبول می‌شود. پس معیار اینکه یک فرضیه حقیقت است یا حقیقت نیست این نیست که از بدیهیات اکتساب شده باشد یا نشده باشد؛ یعنی علم با علم توجیه نمی‌شود، علم با عمل توجیه می‌شود. فرض کنید راجع به فلان بیماری، ما نمی‌دانیم که فلان دارو آیا برای این بیماری مفید است یا مفید نیست. برای اولین بـار یک فرضیه پیدا می‌شود. حال این فرضیه چگونه پیدا مـی‌شود، ایـن هـم خـودش یک مشکلی شده است که بعضی‌ها این را تعبیر به «الهام» می‌کنند، می‌گویند یک نوع برقی در ذهن دانشمند می‌زند وگویی نوعی الهام برای او پیدا می‌شود ولی نمی‌داند که آیا این الهام او حقیقت است یا حقیقت نیست. بعد ـ اگر این دارو برای سرطان است ـ چندین بیمار سرطانی را با این دارو آزمایش می‌کنند، یا روی حیوانـات آزمـایش می‌کنند ببینند عمل چه جواب می‌دهد، اگر جواب مساعد داد می‌گویند درست است؛ اگر نه، نه. یا در باب علت پیدایش یک بیماری؛ مثلاً آیا دود سیگار منشأ پیدایش سرطان هست یا نه؟ این را در عمل روی حیوانات آزمایش می‌کنند، مواد اصلی‌ای که در سیگار هست آزمایش می‌کنند، نتیجه را می‌بینند.

پس به یک معنا از همان دوران بعد از دورهٔ بیکن و دکارت در مسألهٔ «مـعیار حقیقت چیست؟» نظریات فرق کرد، یعنی قبل از آنها به قول اینها در منطق‌ارسطویی علم معیار علم بود، بدیهی معیار نظری بود، ولی در این دورهٔ بعد عمل معیار علم شد، یعنی معیار حقیقت شد، معیار «درستی» شد، وسیلهٔ کشف مجهولات واقع شد.

این هم باز نوعی تقدم کار است بر اندیشه که این مقدار را قبلاً دیگران هم گفته بودند.

پراگماتیزم

بعد یک مرحلهٔ بالاتری هم پیش آمد و آن همان پراگماتیزم ویلیام جیمز بود. ویلیام جیمز آمد یک حرفی زد، نگفت که عمل معیار حقیقت است، او به فـایده چسبید، گفت اصلاً حقیقت داشتن یعنی اثر عملی داشتن، فایده داشتن؛ حقیقت را تعریف کرد به این که در عمل آثار خوب و مفید داشته باشد. دیگران می‌گفتند که یک چیز دوگونه ارزش می‌تواند داشته باشد، یکی ارزش نظری، یعنی اینکه حقیقت باشد، مطابق با واقع باشد؛ دیگر ارزش عملی، که در عمل هم برای ما مـفید واقـع

شود. این دو ارزش جدا از یکدیگر بود، منتها در باب رابطهٔ میان این دو ارزش سخن بود که آیا هر چه ارزش نظری دارد ارزش عملی دارد؟ یا نه، ممکن است بین ایندو عموم و خصوص من وجه یا مطلق باشد: هر چه ارزش عملی دارد ارزش نظری دارد ولی نه این است که هر چه ارزش نظری دارد ارزش عملی دارد؛ ممکن است یک مسأله‌ای ارزش نظری داشته باشد، [مثل این که] در دورترین کهکشانها چه خبر است، ولی برای ما هیچ ارزش عملی نداشته باشد. یا بین ایندو حتی عموم و خصوص من وجه است و بعضی امور، هم ارزش نظری دارد هم ارزش عملی؛ بعضی امور ارزش نظری دارد ارزش عملی ندارد، مثل همین مثالی که گفتیم؛ بعضی امور ارزش عملی دارد و ارزش نظری ندارد، یعنی انسان گاهی با یک حرف پوچ نتیجه‌های خوب و مفید ممکن است بگیرد. این خودش یک مسأله‌ای است که قابل بحث است که آیا می‌شود از یک سخن پوچ نتیجه‌های مفید را احیاناً گرفت یا نه؟ نمی‌خواهم بگویم این حرف درست است، ولی مسأله‌ای است قابل طرح، به این زودیها هم نمی‌شود...[1] مسألهٔ دروغ مصلحت آمیز و راست فتنه‌انگیز همین است. یک «راست» ارزش نظری دارد ولی از نظر عملی ارزش منفی دارد، و در یک جا دروغ هیچ ارزش نظری ندارد و ممکن است ارزش عملی داشته باشد. البته به این سادگی نمی‌شود از این مسأله گذشت. حالا طرح کردیم، نه اینکه خیال کنید ما این مطلب را تأیید می‌کنیم که [نسبت میان ایندو] حتماً عموم و خصوص من وجه است و می‌شود برای این قضیه از دروغ استفاده کرد ولو اینکه هدف صددرصد حقیقت باشد؛ چون این بحث را امروز به شکلهای مختلفی کرده‌اند. بعضی از مصریها این مطلب را طرح کرده‌اند. البته به این بیانی که من می‌گویم نگفته‌اند، چیز دیگری گفته‌اند که من به این بیان می‌گویم:

یکی از آن مواردی که ارزش نظری ندارد و ارزش عملی دارد افسانه‌های پندآموز است. **کلیله و دمنه** چه ارزش نظری دارد؟ شیر به روباه چنین گفت و بعد خرگوش به روباه چنین گفت، بعد چنین و چنان کردند؛ یک داستانی که سراسرش پوچ و بی‌معنی است ولی سراسرش هم پند و اندرز است. اغلب داستانهایی که سعدی آورده، حتی همانهایی که به نام انسانها گفته است، ارزش تاریخی که ندارد، از نظر

---

۱. [نوار چند ثانیه‌ای افتادگی دارد.]

تاریخی بی‌ارزش است ولی از نظر عملی با ارزش. [همین طور]داستانهایی که مولوی آورده. البته منشأ بیشتر قریب به اتفاق اینها پیدا شده، یعنی اختراع خود مولوی نبوده، یک ریشه‌ای دارد، ولی بسیاری از اینها ریشه‌هایش افسانه‌های گذشته است که خود مولوی هم احیاناً می‌داند افسانه بوده، و بعضی موارد هم اگر ریشهٔ تاریخی یا افسانه‌ای قبل از مولوی دارد،مولوی خودش قضیه را پرورش داده، بعد نتیجه‌اش را گرفته است. او می‌گوید تو به نتیجه نگاه کن، «خُذِالْغایاتِ وَ اتْرُکِ الْمَبادی». او کاری ندارد که حالا این قصه از نظر تاریخی واقعاً راست است یا راست نیست؛ او بیشتر، نظرش به آن نتیجهٔ عملی است که می‌خواهد بگیرد.

حتی بعضی از مصریها پا را بالاتر گذاشته‌اند، گفته‌اند قرآن هم در قصص خودش این راه را طی کرده است، یعنی گفته‌اند قرآن هم صددرصد اعتبار قضایای خودش را امضا نمی‌کند، چون خودش می‌گوید: «فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرونَ»[1] یا می‌گوید: «تِلْکَ الْاَمْثالُ»[2]، به صورت امثال ذکر می‌کند. لزومی ندارد که مثلاً قصهٔ هابیل و قابیل یک واقعیت تاریخی باشد که بگوییم چون قرآن است و قرآن وحی الهی است و صادق القول است پس قصهٔ هابیل و قابیل یک قصهٔ تاریخی است، یک واقعه‌ای است که در عالم واقع شده است. یا حتی قصهٔ آدم، قصهٔ نوح و ... تمام اینها داستانهایی است که ارزش عملی دارد؛ یعنی قرآن تکیه‌اش بر ارزش عملی قضایاست نه بر ارزش نظری قضایا.

عده‌ای چنین فکری داشته‌اند، ولی البته فکر غلط و ناصحیحی است. آقای طباطبائی از چیزهایی که خیلی با آن مبارزه می‌کند همین فکر است، که هرگز چنین چیزی [نیست. قرآن] «لا یَأْتیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنَ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ»[3] است. باطل و پوچ از هیچ راهی در قرآن نفوذ ندارد. غیر حقیقت غیرحقیقت است، پوچ پوچ است ولو اینکه شما آن را برای یک مقصد عالی بیاورید.

حتی بعضی از بزرگان مثل بوعلی این مسأله را طرح کرده‌اند که اصلاً آیا می‌شود از یک امر پوچ نتیجهٔ صحیح گرفت؟ یا نه، برای اینکه ما به یک نتیجهٔ صحیح برسیم حتماً باید از یک راه صحیح برویم، یعنی اصل «خذالغایات و اتْرک المبادی» اصل

---

۱. اعراف / ۱۷۶ .
۲. عنکبوت / ۴۳ و حشر / ۲۱ .
۳. فصّلت / ۴۲ .

صحیحی در این جور موارد نیست؛ خیر، «خذالغایات و خذ المبادی» به مقصودهای درست از راه درست برو. داستان آن مردی است که حضرت صادق علیه‌السلام می‌شنیدند که خیلی مرد خوبی است، خیلی مرد با تقوایی است، مردم خیلی مریدش شده‌اند و شهره شده است. روزی کمین کردند ببینند کارهای خوب او از چه قبیل است. دیدند از یک دکان نانوایی چند تا نان دزدید، از جای دیگر چیز دیگری دزدید، بعد رفت اینها را بین عدهٔ زیادی از فقرا تقسیم کرد. [آن شخص می‌گوید] من چون ناظر بودم رفتم گفتم این چه کاری بود تو کردی؟ حساب کرد، گفت درست است که من با این کار گناهی مرتکب شدم ولی در عوض چندین ثواب کردم و آن ثوابها بر اینها مضاعف است.

این مسأله‌ای است که در خیلی موارد قابل طرح است، ولی به هر حال به معنی این نیست که هر چه ارزش عملی دارد باید ارزش نظری داشته باشد ولو به طور موقت. ممکن است یک امری ارزش عملی داشته باشد بدون اینکه ارزش نظری داشته باشد. اما همان طور که عرض کردم ـ باز تکیه می‌کنم ـ اگر می‌گویم [ممکن است ارزش نظری داشته باشد،] موقت است و اینها عاقبتهای خیلی بدی دارد، مثل افرادی که می‌آیند خواب یا حدیث جعل می‌کنند در جهت اصلاح مردم؛ می‌گویند این خواب را ما می‌گوییم برای اینکه مردم را بیشتر [به صلاح] سوق بدهیم. مثلاً یک آدم رباخوار می‌میرد، بعد شخصی با خود می‌گوید من اگر یک خوابی بیایم نقل کنم که او را در خواب دیدم، چنین بود، چنین گفت و چنین پیغام داد، جلوی مردم را از رباخواری می‌گیرم. می‌آید این حرف را می‌زند. یا مثل آن مردی که آنهمه احادیث جعل کرد در ثواب سوره‌های قرآن که پیغمبر فرمود هر کس فلان سوره را بخواند چه می‌شود، همه را هم از اُبیّ‌بن کعب نقل کرد. بعد به او گفتند کِی و کجا ابیّ‌بن کعب به تو گفت، چرا به کس دیگر نگفت؟ گفت حقیقتش این است که من مردم را دیدم که خیلی اشتغال پیدا کرده‌اند به شعر و ... وقت خودشان را با این اباطیل می‌گذرانند. برای اینکه مردم را تشویق کرده باشم که به جای این اباطیل قرآن بخوانند اینها را گفتم.

اینها کار صحیحی نیست؛ یعنی اگر کسی خیال کند از این راههای غلط و خطا به یک مقصد عالی می‌رسد، درست نیست. اگر گفته‌اند «دروغ مصلحت آمیز» یعنی دروغی که جلوی یک مفسده را بگیرد؛ یعنی دو مسأله است: یک وقت کسی

می‌خواهد با یک دروغ راه حق را دو قدم برود جلو؛ با دروغ و باطل در راه حق یک قدم هم نمی‌شود رفت جلو. یک وقت انسان می‌خواهد با یک فساد کوچکتری جلوی فساد بزرگتر را بگیرد، مثلاً جلوی یک قتل نفس را شما با یک دروغ می‌گیرید. این یک مسأله است. یک وقت شما می‌خواهید حقیقت را با دروغ پیش ببرید. حقیقت را با دروغ نباید و نمی‌شود پیش برد. مفاسدش صد درجه بدتر است. بعد که یک کسی همین قدر بفهمد که یک دروغی در اینجا تخلل پیدا کرده، دیگر ریشهٔ حرفها از بین می‌رود.

غرض این است که این مسألهٔ «کار» و «عمل» در دنیای جدید در این حد مطرح شد که اساساً کار معیار اندیشه است یعنی معیار علم است و معیار حقیقت است. اینها آمدند به شکل دیگری باز قضیه را مطرح کردند. اینجا من می‌بینم چندین مسأله تو در تو شده است که اینها را باید از همدیگر تجزیه کنیم، ما خودمان جداجدا عرض می‌کنیم.

بررسی نظریهٔ پرکسیس

[مارکسیسم می‌گوید] کار معیار شخصیت انسان است، به همان معنا که عرض کردیم؛ یعنی کار سازندهٔ انسان است، انسان را کار خودش می‌سازد، به این معنا که مسألهٔ فطرت و امثال اینها برای انسان در این مکتب مطرح نیست که انسان دارای یک بعد وجودی خاص انسانی هست و آن بعد وجودی خاص انسانی در انسان معیار انسانیت است؛ نه، انسان ساختهٔ کار خودش است، منتها می‌گویند چون انسان در درجهٔ اول ابزار را می‌سازد و با ابزارش کار می‌کند، پس انسان ابزار خود را می‌سازد و ابزار انسان هم انسان را می‌سازد، و ابزار انسان در هر درجه‌ای از تکامل که باشد، شخصیت انسان در همان درجه است، ابزار معیار شخصیت انسان است. این است که ما در آن جزوهٔ **قیام و انقلاب مهدی** علیه‌السلام این منطق را تعبیر کردیم به «منطق ابزاری»، منطق ابزارگرایی در مقابل منطق فطری؛ یعنی [این منطق] برای انسان شخصیتی ماورای ابزارش قائل نیست؛ انسان ابزار خودش را می‌سازد و ابزار به نوبهٔ خود انسان را می‌سازد. در هر درجه که ابزار ترقی کند و تکامل پیدا کند انسان به همان درجه ساخته می‌شود.

حال یک سؤال پیش می‌آید و آن اینکه: بنابراین اولاً باید ما معیار انسانیت را

فقط همان ابزار بدانیم، یعنی جبراً باید قائل بشویم که مثلاً انسانهای قرن بیستم چون با ابزارهای متکاملتری سروکار دارند یا سازندهٔ ابزارهای کاملتری هستند (بخصوص در سازنده‌ها) و آن ابزارها هم انسانها را می‌سازند جبراً در انسانیت هم کاملتر از انسانهای قرون گذشته هستند. آیا این حرف منطقی است که همهٔ انسانهای این قرن بر انسانهای قرون گذشته تقدم دارند حتی در انسانیت؟ از این بالاتر، پس ملاک تکنیک است، چه تفاوتی هست میان تکنیک پیشرفتهٔ سرمایه‌داری و تکنیک پیشرفتهٔ ضدسرمایه‌داری؟ بلکه الآن در دنیای امروز می‌بینیم تکنیک سرمایه‌داری پیشرفته‌تر هم هست. بنابراین ما یک سرمایه‌دار را و انسانهای وابسته به سرمایه‌داری را باید از همهٔ انسانهای دیگری که در دنیا هستند از جمله خود کمونیستها کاملتر تلقی کنیم، چون ما دیگر چیزی ورای این نداریم: انسان ساختهٔ کار خودش است، ساختهٔ ابزار خودش است و به هر درجه که ابزارش تکامل پیدا می‌کند خودبه‌خود ابزار انسان را می‌سازد. بسیار خوب، ابزار انسان را ساخته؛ ما نمی‌توانیم بگوییم «الّا انسان سرمایه‌دار»؛ استثناپذیر نیست. همهٔ انسانها این طور هستند؛ انسان ساختهٔ ابزار خودش و ساختهٔ کار خودش است. آنها مگر کار نمی‌کنند؟ اینها اگر کار می‌کنند آنها هم کار می‌کنند. کار آنها هم در سطح عالی و در سطح بالا قرار گرفته است.

این یک مطلب بود در باب مسألهٔ پرکسیس که آقایان مطرح کردند که ابزار انسان درگرو کار انسان است و شخصیت انسان هم درگرو ابزار کارش است و به هر مقدار که ابزار تکامل پیدا کند شخصیت تکامل پیدا می‌کند. این خودش انسانیت را به بن‌بست می‌رساند، [زیرا] در این صورت چرا ما اینها را انسانهای جانی، انسانهای ضدانسان بنامیم؟ همیشه جنایتکارهای دنیا از نظر ابزاری پیشرفته‌ترین انسانها بوده‌اند، در عین حال از نظر غیرابزاری منحط‌تر. فرعون در زمان خودش از نظر ابزاری پیشرفته‌تر بود یا فلان اسیر بنی‌اسرائیلی، که اصلاً نمی‌دانست در دنیای صنعت آن روز ـ که در حد خودش صنعت پیشرفته‌ای بوده ـ چه خبر هست؟

مطلب دیگری که در اینجا می‌گویند و از حرفهای خیلی معروف خود مارکس است این است: در تعریف فلسفه که فلسفه چیست، می‌دانیم که نظریات مختلفی ابراز شده است. به قدری در جواب «فلسفه چیست؟» نظرها مختلف است که ما در عمل می‌بینیم در واقع فقط لفظ مشترک است معنا مختلف؛ یعنی همه نخواسته‌اند یک چیز را تعریف کنند، هر گروهی یک چیز را خواسته تعریف کند. یک وقت

می‌گوییم مثلاً انسان چیست، همه یک چیز را می‌خواهیم تعریف کنیم. ولی وقتی که می‌گوییم فلسفه چیست، هر کسی از این لغت یک اصطلاحی دارد؛ او مفهوم خودش را تعریف کرده است؛ این قدر اختلاف نظر است. یک حرف خیلی ادبی معروفی کارل مارکس در دنیا دارد که گفته: «فلسفه تفسیر جهان نیست، تغییر جهان است.» این جمله را این کتاب نقل می‌کند و بعد در اطرافش توضیحی می‌دهد. می‌گوید اگر این را به همان مفهوم ساده‌اش تصور کنیم کأنه فقط می‌خواهد بگوید ما به جای اینکه جهان را تفسیر کنیم باید بیاییم جهان را تغییر بدهیم. اغلب در این حد توضیح می‌دهند که مارکس گفته است به جای این کار که برویم به تفسیر جهان بپردازیم باید به تغییر جهان بپردازیم. اگر مقصود فقط این باشد، حرفی است در حد حرف معروف بیکن، منتها او راجع به علم گفته، این راجع به فلسفه. بیکن هم گفت که قدما علم را برای علم می‌خواستند و ما علم را برای زندگی باید بخواهیم، علم را باید در خدمت زندگی قرار داد.

بعضی این سخن را یک نوع اعراض از تفسیر جهان و رو آوردن به تغییر جهان تلقی کرده‌اند. [مؤلف] می‌گوید اگر ما این جور تلقی کنیم هنوز درست حرف مارکس را نفهمیده‌ایم؛ او می‌خواهد بگوید که تفسیر بدون تغییر تفسیر نیست؛ باید از راه تغییر جهان جهان را تفسیر کرد، یعنی فقط در جریان عمل می‌توان جهان را تفسیر کرد؛ یگانه تفسیری معتبر است که انسان در عمل درگیر تغییر جهان باشد. او همین پرکسیس و فلسفهٔ عمل و تقدم عمل بر اندیشه را می‌خواهد بگوید؛ می‌خواهد بگوید اندیشه را عمل تعیین می‌کند؛ در واقع تنها تفسیرهایی ارزش دارد که مفسرین جدا و منفصل از عمل ننشسته‌اند فقط به تفکر بپردازند بدون اینکه در عمل وارد شوند؛ کسانی فلسفه‌شان ارزش دارد که در عمل وارد مبارزه باشند و فکرشان در عمل تکامل پیدا می‌کند، جز عمل راه تکامل فکری وجود ندارد. (اینها[1] هم در کتابشان نوشتند که ما در عمل تکامل پیدا کردیم؛ همین حرف را می‌خواستند بزنند.) پس توضیح جهان پس از تغییر جهان است، از راه تغییر جهان است.

ضمناً این را هم باید گفت: اگر این را ما محدود کنیم به فلسفه‌های اجتماعی، این همان مفهوم تجربی بودن فلسفه را می‌رساند؛ یعنی یک فلسفهٔ اجتماعی، یک طرح

---

۱. [مقصود «مجاهدین خلق» (منافقین) است.]

اجتماعی، انسان در مقام عمل ـ که می‌خواهد آن را پیاده کند ـ می‌تواند بفهمد که آیا این فلسفه برای عمل کردن رسا هست یا رسا نیست، و الّا انسان تا وقتی در مقام عمل بر نیاید خیال می‌کند رساست. تا این حد، حرفش حرف نسبتاً درستی است ولی حرف تازه‌ای نیست. همان حرف دیگران است در مورد جامعه. ولی اینها می‌خواهند مسأله را توسعه بدهند. می‌گویند «با تغییر جهان». ما جهان را که نمی‌توانیم تغییر بدهیم، جامعهٔ خودمان را تغییر می‌دهیم. جهان را هم اگر تغییر می‌دهیم یعنی همین طبیعت محدود اطراف خودمان. فلسفه که این نیست که مثلاً بشر سروکاری دارد با این زمین و این آب و این هوا و این نور. حال فرض کنید با طبیعت در حال مبارزه است، اینها را تغییر می‌دهد. در جامعه هم خودش همیشه در حال مبارزه است و در صدد تغییردادن و دگرگون‌کردن جامعه است. حداکثر تجربیاتی است در حد جامعه، تجربیاتی است در حد این طبیعت محدود. تغییر جهان یک حرف مسخره است که آدم بگوید من جهان را دارم تغییر می‌دهم. چه چیزِ جهان را داری تغییر می‌دهی؟! اگر ما همهٔ انسان را و همین زمین خود را، نه تنها زمین خود را، و همهٔ منظومهٔ شمسی را [تغییر دهیم]، تازه ما نسبت به زمین چقدر هستیم و زمین ما در مجموع منظومهٔ شمسی خودش چقدر است! اگر ما تمام زمین و منظومهٔ شمسی را نسبت به کهکشانی که این منظومهٔ شمسی جزء آن است حساب کنیم اصلاً قابل حساب کردن نیست؛ مثل این است که یک ریگی را در کویر به حساب آورده باشیم، بعد در آن ریگ یک تغییراتی ایجاد کنیم بگوییم ما داریم کویر را تغییر می‌دهیم. و تازه آن یک کهکشان آن است؛ کهکشان ما در مقابل کهکشانهای دیگری که در عالم هست به حساب نمی‌آید، در صورتی که بشر ـ از جمله خود اینها ـ وقتی می‌خواهد جهان را تفسیر کند می‌خواهد کل جهان و کل هستی را در تمام ابعادش تفسیر کند. اصلاً این حرفِ مفت است که انسان بگوید ما جهان را تغییر می‌دهیم، آن وقت با تغییرش داریم تفسیر می‌کنیم.

به هر حال، این جمله هم که گفته‌اند همین است؛ یعنی باز یک مسألهٔ تقدم کار بر اندیشه به معنی این است که تکامل اندیشه را از راه تکامل کار باید به وجود آورد.

عبارت را می‌خواستیم بخوانیم ولی نمی‌رسیم. بحث خیلی خوبی است.

۲

پرکسیس یا فلسفۀ عمل

در فصل سوم راجع به فلسفۀ پرکسیس بحث می‌کردیم. فلسفۀ پرکسیس را فلسفۀ عمل معنی کرده‌اند و این طور که می‌گویند [پرکسیس] لغتی است که مثل اکثر یا همۀ لغات فلسفی ریشۀ یونانی دارد و در لغت یونانی «پرکسیس» به عملی می‌گویند که خود عمل هدف باشد نه عملی که وسیله و مولد یک امر دیگر باشد. اینها می‌گویند که مارکسیسم فلسفۀ عمل است؛ به چه معنا یا در واقع به چه معانی؟ گفتیم در واقع این فلسفه تمایزش با فلسفه‌های دیگر ـ لااقل به ادعای خودش ـ این است که برای عمل نسبت به اندیشه تقدم قائل است؛ درواقع می‌خواهد بگوید من فلسفۀ عملم نه اندیشه، که البته «نه اندیشه» به معنای اینکه برای اندیشه رتبۀ دوم قائل است و رتبۀ اول را برای عمل قائل است. به قول این کتاب اصلاً مارکسیسم غیر از اینکه فلسفۀ پرکسیس است خودش هم یک پرکسیس است یعنی یک عکس‌العملی است در مقابل یک وضع موجودی که در آن زمان بوده است و به قول اینها در مقابل فلسفه‌های روحانی و پنداره‌گرا (مقصودش ایده‌آلیسم است)، خودش یک عکس‌العملی است در مقابل آن فلسفه‌ها. ولی اینجا که ما می‌گوییم فلسفۀ مارکس فلسفۀ پرکسیس [است] مقصود این نیست که خودش به عنوان یک عکس‌العمل در مقابل یک وضعی به وجود آمده، که این شامل خیلی فلسفه‌های دیگر هم ممکن

است بشود. مقصود این است که فلسفه‌ای است برای عمل، یعنی دانش عمل است. به نظر من این کتاب اینجا قضایا را خیلی به اجمال گذرانده ـ و نمی‌دانم به مترجم مربوط است یا به اصل ـ ولی ما حالا قسمتهای مختلفی که از دقایق و رقایق این جمله‌ها استنباط می‌شود، همه را بیان می‌کنیم.

معنی اول برای اینکه مارکسیسم فلسفهٔ عمل است

[فلسفهٔ مارکس] یکی به این معنا فلسفهٔ عمل است که فلسفه‌ای است که برای عمل تنظیم و تدوین شده، فلسفهٔ عملی است و مقصود از این عمل همان عمل انقلابی و عمل مبارزه است. این فلسفه دانش مبارزه و دانش عمل است. از نظر مارکسیستها انسان با داشتن این دانش می‌تواند عمل مبارزه را انجام بدهد، همین طور که اکثر علوم فنی علوم عملی هستند. مثلاً علم مکانیک علم عمل است، راه و ساختمان علم عمل است؛ یعنی کسی که رشتهٔ راه و ساختمان را می‌خواند برای این است که راه عمل را به دست بیاورد، یعنی با داشتن این دانش می‌تواند آن عمل خاص راهسازی و ساختمان‌سازی را انجام بدهد [و بدون آن نمی‌تواند،][1] به این معنا که آنچه انجام می‌دهد در حد بسیط‌ترین شکلهاست، مثل آن کاری که یک انسان اولیه می‌کند، می‌تواند ساختمانی بسازد در حد یک آغُل مرغ، بی‌حساب و بی‌نظم و بی‌قاعده. ولی کسی که این علم و این فن را خوانده است تمام قوانین و قواعد و ضوابط آن را می‌داند و خوب عمل می‌کند. عمل اجتماعی از نظر اینها در مبارزه خلاصه می‌شود، چون در جامعه همیشه میان تزها و آنتی‌تزها مبارزه است و حالت تز بودن همان حالت انحطاطی و محافظه کارانه است و آنتی‌تز بودن حالت مبارزه و انقلابی است، و همیشه تز بودن همان است که تقبیح می‌شود، چون ضد تکامل است، و آنتی‌تز بودن همان است که به سوی تکامل می‌کشاند. اینها این دانش یعنی مارکسیسم را دانش عمل می‌خوانند به معنای اینکه دانشِ این گونه عمل است، دانش عمل اجتماعی است، همین طور که خیلی از دانشهای دیگر دانشهای عملی هستند با همان مثالی که عرض کردم؛ و لهذا می‌بینید این کسانی که گرایش به مارکسیسم دارند می‌گویند انسان فقط با دانستن اصول مارکسیسم می‌تواند وارد

---

۱. [چند ثانیه‌ای نوار افتادگی دارد.]

مبارزات انقلابی شود و بعد در مبارزات خودش هم پیروز شود، چون آن است که قوانین این عمل را کاملاً نشان می‌دهد و اگر کسی این قوانین را نداند یا اصلاً پیروز نمی‌شود یا اگر در مبارزه پیروز شود یک پیروزی تصادفی و اتفاقی است نه روی اصول علمی، و احیاناً اگر فرض کنیم تصادفی و اتفاقی هم باشد قابل دوام نیست چون بر اساس قوانین علمی نیست. معتقدند که چون این اصول بر اساس یک جامعه‌شناسی بسیار دقیق و یک منطق دقیق است ـ که همان منطق دیالکتیک است ـ این راه را که شما پیش بگیرید جبراً به پیروزی می‌رسید، این دیگر امکان تخلف و تخطی ندارد. این یک معنا برای اینکه بگوییم فلسفهٔ مارکس (مارکسیسم) یک پرکسیس است.

ممکن است کسی در این [سخن] مناقشه کند که اگر این جور باشد پس باید تنها مارکسیستها باشند که در مبارزه‌ها پیروز می‌شوند و غیر مارکسیستها همیشه شکست بخورند، به جهت اینکه این مبارزه‌ها مبارزه میان دو گروهی است که یکی دانش آن مبارزه را دارد و راه صحیح آن را می‌داند و دیگری راه صحیح آن مبارزه را نمی‌داند. آنهایی که در وضع تز زندگی می‌کنند و با اصول دیالکتیک هم کار نمی‌کنند، همیشه باید در مبارزات خودشان از مارکسیسم شکست بخورند؛ این دیگر جبری باید باشد، و حال آنکه همیشه ما شاهد انواع شکستها در مارکسیستها و کسانی که روی اصول مارکسیستی مبارزه می‌کنند هستیم. حال این به جای خود؛ ما اکنون این کتاب را داریم توضیح می‌دهیم.

معنی دوم

یک مطلب دیگر راجع به اینکه ما می‌گوییم مارکسیسم فلسفهٔ عمل است، مربوط به مسألهٔ شناخت می‌شود. (اینهاست که عرض می‌کنم در این فصل همه با یکدیگر مخلوط شده.) مسألهٔ شناخت مسأله بسیار مهمی در فلسفه است، از قدیم و در جدید، که در واقع مقصود این است که شناخت چگونه و از چه راه صورت می‌گیرد؟ در جلسهٔ پیش گفتیم ممکن است کسی چنین بگوید (اگرچه دیگران به این شکل نگفته‌اند، ما داریم به این شکل تقریر می‌کنیم و به نظر خودم خوب هم هست) که منطق قدیم شناخت را بر اساس شناخت قائل بود، یعنی می‌گفت که شناخت از شناخت پیدا می‌شود؛ علم از علم می‌زاید. و لهذا منطق قدیم اصلاً با این جمله شروع

می‌شد، می‌گفت علم بر دو قسم است، یا تصور است یا تصدیق؛ هر کدام از ایندو بر دو قسم‌اند: یا بدیهی هستند یا نظری؛ بدیهی بالذات بدیهی است و هر تصور نظری را از تصور بدیهی باید به دست آورد؛ و هر تصدیق را از تصدیق بدیهی. بنابراین بدیهی‌ها علم هستند به ذات خودشان و نظری‌ها را هم از بدیهی‌ها به دست می‌آوریم؛ مجهولات از معلومات به دست می‌آیند، پس همیشه علم پایهٔ علم بعدی است.

گفتیم که در دنیای جدید آمدند و این فرضیه را عوض کردند و این مطلب را به این شکل قبول نکردند، آمدند به تقدم عمل بر اندیشه قائل شدند و گفتند که نه، علم بر پایهٔ عمل استوار است، مجهولات را از عمل باید به دست آورد، یعنی از راه استقراء، از راه تجربه کردن. تجربه و استقراء، از نظر قوای ادراکی [اگر] ما در نظر بگیریم، معنایش تقدم حس می‌شود بر عقل و بر فکر و اگر از نظر دیگر در نظر بگیریم خودْ عمل است، چون احساس کردن، مشاهده کردن، وارد عمل شدن است؛ تجربه کردن وارد عمل شدن است. پس علم جدید آمد گفت نه، علم را از عمل باید به دست آورد، تقدم عمل بر علم. ولی این نظریه یک نظریهٔ خیلی قدیمی است، سیصد چهارصد سال است، از زمان بیکن چنین نظریه‌ای پیدا شده است.

معنی دقیق «پرکسیس»

در مارکسیسم آنچه که اینها «پرکسیس» می‌نامند بیشتر از آن حدی است که امثال بیکن گفته‌اند. از مجموع قرائن به دست می‌آید که پرکسیس را به «فلسفهٔ عمل» ترجمه کردن شاید درست نیست، یعنی کمی دقیقتر باید ترجمه کرد. پرکسیس عمل است، ولی نه صرف مفهوم عمل و کار را که ما به آن بدهیم برای آن کافی باشد؛ اگر هم می‌گوییم عمل و کار، مقصود تغییر است. پرکسیس یعنی فلسفهٔ عمل به معنی تغییردادن و با تغییردادن شناختن. انسان یک موجود پرکتیک است، یعنی یک موجودی است که دائماً می‌خواهد تغییر بدهد و با تغییردادن بشناسد. این است که انسان پرکسیسی دارد در برابر طبیعت، می‌خواهد طبیعت را تغییر بدهد و با تغییر بشناسد و هم بسازد. پس سه عنصر اینجا در [کار است]: پرکسیس تغییردادن است و شناختن و ساختن. پرکسیس انسان در برابر طبیعت همین است که دست به تجربهٔ طبیعت می‌زند. «به تجربهٔ طبیعت» هم که اینها می‌گویند، می‌دانیم اینها همهٔ

حرفهایشان به‌اصطلاح مفهوم انقلابی و مبارزه دارد. می‌گویند که انسان خود را در برابر طبیعت می‌نهد و طبیعت می‌شود به منزلهٔ تز و او می‌شود آنتی‌تز و بـه جـنگ طبیعت می آید. حالا دیگران می‌گویند که طبیعت را تجربه می‌کند، اینها می‌گویند که «به جنگ طبیعت می آید». طبیعت را در عمل تغییر می‌دهد و می‌شناسد و می‌سازد. این، پرکسیس انسان در برابر طبیعت.

پرکسیس انسان در برابر انسان. انسان همیشه می‌خواهد انسانهای دیگر را تغییر بدهد و بشناسد و قهراً بسازد.

نوع سوم، پرکسیس انسان است نسبت به خودش. انسان خودش را هم می‌خواهد تجربه کند، تغییر بدهد و بشناسد و بسازد. خیلی کارها که انسان می‌کند درواقع در خودش عمل می‌کند، خودش هم فاعل است هم منفعل، در خود تغییر ایجاد می‌کند و خود را می‌خواهد اکتشاف کند و خود را می‌خواهد بسازد.

تا حدودی خیلی مسائلش درست هم هست. یک حرفی در مـورد بـچه گـفته می‌شود که بچهٔ کوچک همین قدر که به سن یک سـالگی مـی‌رسد و روی زمـین می‌خیزد یا کمی راه می‌رود می‌بینید چقدر خـرابکـار است؟ بـعضی ایـن را حـمل می‌کنند به طبیعت خرابکارانهٔ انسان. به یک استکان می‌رسد آن را می‌زند به نعلبکی، نعلبکی را می‌زند به استکان، هر دو را می‌ریزد در پارچ، آن را می‌ریزد و هر چه که به دستش برسد آرام نمی‌ایستد، دستی به آن می‌زند، کاری می‌کند که از نظر ما آن کار خـرابکـاری است. ایـن در واقـع هـمان حـالت پـرکسیس است. البـته ایـن را روانشناسان هم گفته‌اند که این همان حس شناخت است در او، یعنی کاوش. برای ما چون مطلب کاوش‌شده هست تازگی ندارد (اسـتکان را بـزنیم بـه نـعلبکی، خـوب می‌شکند، بارها تجربه کرده‌ایم، این مطلب را شناخته‌ایم؛ لیوان را سرازیر کنیم آبش می‌ریزد، این را دانسته‌ایم؛ لیوان را بیندازیم در پارچ، قبلاً می‌دانیم چه می‌شود، این دیگر برای ما یک امر ناشناخته نیست.) برای ما امور ناشناخته قهراً همین حالت را دارد. هر وقت در مقابل یک امر ناشناخته قرار بگیریم می‌خواهیم یک دستی به آن بزنیم ببینیم چطور می‌شود، همان حالت کودک را پیدا می‌کنیم. ما که حالت خودمان را با کودک تطبیق می‌کنیم، می‌گوییم این بچه چه مرضی دارد؟ هی این را می‌زند به آن. صحبت مرض نیست، برای او اینها همه یک امر تازه است، برای او همهٔ اینها یک امر مجهول است. آن حس کاوشگری و شـناخت‌جویی کـه دنـبال شـناخت

می‌رود او را وادار می‌کند و آن با تغییر است، به حسب غریزه می‌خواهد این را این طور بکند ببیند چطور می‌شود. او در لابراتوارش است؛ لابراتوار او همینهاست. بعد از مدتی که اینها برایش تجربه شد و امر عادی شد و قضیه از تازگی افتاد آرام می‌شود، بعد ما می‌گوییم عاقل شده و «عاقل شده» یعنی اینها را شناخته؛ حالا که شناخته دیگر برایش چیز تازه‌ای نیست که از نو بخواهد این کار را بکند. و خیلی افراد هستند شما می‌بینید همین طورند، یک شئ تازه‌ای که می‌بینند آرام نمی‌گیرند؛ تا به آن دست نزنند، زیر و رویش نکنند، نگاهش نکنند، و احیاناً یک شئ الکتریکی و برقی است، خطر هم دارد، ولی تا به آن دستی نزنند آرام نمی‌گیرند.

به هر حال، انسان یک چنین موجودی است، می‌خواهد عمل کند، عمل تغییردهنده، می‌خواهد تغییر بدهد و بشناسد و بعد بسازد.

پس اینکه مارکسیسم یک فلسفهٔ عمل است، معنی دوم پیدا کرد، از جنبهٔ مسألهٔ شناخت، یعنی فلسفه‌ای است که شناخت را از راه عمل می‌جوید و لهذا [مؤلف] گفت که آن حرف معروف مارکس را که گفته است که فلسفه تفسیر جهان نیست تغییر جهان است، اغلب خیلی ساده تلقی کردند، خیال کردند که او آمده اصطلاح را تغییر داده، گفته دیگران خواسته‌اند جهان را تفسیر کنند که اسمش را گذاشته‌اند فلسفه، من اسم تغییر جهان را می‌گذارم فلسفه. این که می‌شود اسم گذاری؛ نه، او می‌خواهد بگوید که دیگران می‌خواهند جهان را بدون تغییر تفسیر کنند و این تفسیر تفسیر صحیحی نیست؛ من می‌گویم فلسفه تغییر جهان است، یعنی باید تغییر داد تا بتوان تفسیر کرد. تفسیر، شناخت است. شناخت بر اساس تغییر است. پس [با توجه] به این معنا وقتی که ما می‌گوییم که مارکسیسم پرکسیس است، فلسفه عمل است، مفهوم دومی پیدا کرد، یعنی فلسفه‌ای است که برای عمل تقدم بر شناخت و بر اندیشه قائل است، یعنی در مسألهٔ شناخت قائل به فلسفهٔ عمل است و قائل به تقدم عمل بر اندیشه. پس دو معنی مختلف شد.

اما وقتی خوب دقت کنیم می‌بینیم این دو معنی مختلف به یک اصل برمی‌گردد. آنجا ما می‌گفتیم که مارکسیسم فلسفهٔ عمل است، یعنی فلسفه‌ای است برای عمل؛ همین طور که اینجا گفتیم که مارکسیسم فلسفه‌ای است که عمل را بر شناخت مقدم می‌داند، عمل را بر اندیشه مقدم می‌شمارد و شناخت را مبتنی بر عمل و بر تغییر می‌کند.

ریشهٔ واحد این دو معنی

ولی ایندو به یک جا می‌پیوندند، چون گفتیم که [مارکسیسم] فلسفهٔ تغییر است برای شناخت، برای ساختن. آن عملی که اول گفتیم این فلسفه برای عمل است، یعنی عملِ پیشروی، یعنی برای تکامل، به یک معنا ساختن. حال، مارکسیسم که فلسفه‌ای است که برای عمل ساخته شده است آنهم عمل اجتماعی، می‌گوید این عمل اجتماعی را از راه تغییر دادن جامعه یعنی وارد مبارزه شدن [باید انجام داد.] باید وارد مبارزه و عمل شد تا در جریان مبارزه به‌شناسایی موفق شد، بعد از ورود در مبارزه و موفق شدن درشناسایی آن وقت است که موفق به عمل صحیح می‌شوید و می‌توانید کارهایتان را در جامعه عمل کنید. آنگاه این که اینها می‌گویند فقط در جریان عمل است که انسان می‌تواند مارکسیست باشد، یعنی مارکسیسم را تنها با نظر نمی‌شود شناخت و باید وارد عمل شد و بعد، از این...[1] اینها می‌گویند هر کسی یا مارکسیست است یا مارکسیسم را نمی‌داند؛ بر این اساس می‌خواهند بگویند که یک نفر مارکسیست آن کسی است که در عمل مارکسیست است و اگر در عمل مارکسیست بود مارکسیسم را هم دیگر می‌داند و اگر کسی عملاً مارکسیست نبود مارکسیسم را نمی‌داند؛ که در این سخن البته یک مغالطهٔ خیلی روشنی هم هست و آن این است که ممکن است کسی بگوید که باید در عمل وارد شد تا فهمید که مارکسیسم بی‌اساس است، برای اینکه اگر ما این اصل را قبول کنیم، همین اصلی که مارکس گفته است، یعنی اگر اصل پرکسیس را قبول کنیم، این مربوط به مسألهٔ شناخت است، یعنی باید وارد عمل شد تا شناخت. ولی این که «باید وارد عمل شد تا شناخت» دلیل نمی‌شود که پس حتماً هر کسی که وارد عمل شدشناسایی‌اش هم این می‌شود که مارکسیسم درست است. ما هم می‌گوییم باید وارد عمل شد تا شناخت؛ اما تا شناخت که چه؟ خیلی اشخاص همین طور هم می‌گویند، می‌گویند ما رفتیم مدتی مارکسیست شدیم و شناختیم که مارکسیسم بی‌اساس است، یعنی به حکم همین پرکسیس آن را شناختیم، در عمل شناختیم، چون وارد عمل شدیم شناختیم که بی‌اساس و بیهوده و پوچ است. پس به هر حال این یک مناقشه است.

تا اینجا معنی اینکه مارکسیسم یک پرکسیس و یک فلسفهٔ عمل است به دو

۱. [چند ثانیه‌ای نوار افتادگی دارد.]

معنای خودش ـ که هر دو معنا به یک معنا می‌پیوست ـ از نظر اینها دانستیم. اینجا مارکسیسم با یک مشکل دیگر مواجه می‌شود. آن، مشکلی است که خیلی هم مشکل بزرگی است، و آن این است:

تعارض میان فلسفهٔ عمل و جبر تاریخ

یک فلسفه آن وقت می‌تواند فلسفهٔ عمل و برنامهٔ عمل باشد که انسان در عمل مختار و آزاد باشد، چون فلسفهٔ عمل بودن، یعنی به کار بستن یک فلسفه در عمل، فرع بر این است که انسان این حالت را داشته باشد که آزاد باشد که یک طرحی را به کار ببندد و به کار نبندد، بعد می‌گوییم این فلسفه و این طرح را تو بیا به کار ببند. اصلاً وقتی ما می‌گوییم فلسفهٔ عمل، اختیاری بودن عمل و آزاد بودن برای عمل در مفهومش خوابیده است، و الّا عملهایی که خارج از اختیار انسان است دیگر فلسفه نمی‌پذیرد. مثلاً حرکت قلب انسان خارج از اختیار انسان صورت می‌گیرد؛ دیگر نمی‌تواند یک چیزی فلسفه باشد برای عمل قلب انسان، چون این کار که فی حدذاته دارد صورت می‌گیرد در اختیار من نیست؛ و همهٔ کارهای غیراختیاری. اصلاً فلسفه برای عمل گفتن، فرع بر اختیار است. و از طرفی مارکسیسم که این همه بر عمل تکیه دارد و خود را فلسفهٔ عمل می‌داند، قائل به نوعی حتمیت تاریخی است، یعنی قائل به جبر تاریخ است؛ و معنی حتمیت تاریخ این است که انسان خودش مسیر خودش را تعیین نمی‌کند، بلکه جبر تاریخ است که مسیر انسان را تعیین می‌کند، یعنی شرایط موجود است که مسیر تاریخ را تعیین می‌کند. انسان اگر موافق با این شرایط حرکت کند می‌تواند باقی بماند، اگر موافق با این شرایط حرکت نکند معدوم می‌شود، مثل یک سیل بسیار قوی و بنیان‌کنی که تلاش در مقابل آن هیچ‌گونه فایده ندارد. انسان اگر در داخل چنین سیلی بیفتد هرگونه تلاشی که ما فرض کنیم بخواهد در جهت خلاف [سیل انجام دهد،] هرگز به نتیجه نمی‌رسد. حداکثر این است که یک شناگر در مسیر آب حرکاتی بکند که مثلاً به دیوارها نخورد، ولی در جهت مسیر آب، نه در جهت خلاف آن. باز درست مثل این است که ما الآن روی کرهٔ زمین که هستیم، کرهٔ زمین دو حرکت دارد، یک حرکت وضعی و یک حرکت انتقالی، و ما به تبع حرکت زمین حرکت می‌کنیم چه بخواهیم چه نخواهیم. این حرکت ما جبری است یعنی خارج از اختیار ماست. اینجا هم گفته می‌شود ـ یعنی خودشان طرح کرده‌اند ـ

پس مسألهٔ عمل با جبر تاریخ چگونه جور درمی‌آید؟

آزادی از نظر مارکسیسم

ناچار اینها آمده‌اند آزادی انسان را به‌گونه‌ای خاص تفسیر کرده‌اند، گفته‌اند آزادی انسان به معنی این نیست که بتواند مسیر تاریخ را عوض کند، آزادی انسان به معنی آگاهی به ضرورتهای تاریخی است. تاریخ ضرورت خودش را دارد و طی می‌کند و می‌رود. انسان می‌تواند به ضرورتهای تاریخی آگاه بشود و حداکثرِ اختیارش این است که می‌تواند خود را با ضرورتهای تاریخی منطبق کند نه اینکه مسیر آن را عوض کند و تغییر بدهد. نظیر اینکه ما می‌گوییم زلزله واقع می‌شود. انسان سه حالت مختلف در مقابل زلزله می‌تواند داشته باشد: یکی اینکه بگوییم انسان اساساً نه می‌تواند جلو وقوع زلزله را بگیرد و نه می‌تواند پیش از وقوع آگاه بشود، بلکه باید همیشه در مقابل زلزله تسلیم محض و بلااختیار محض باشد. همین طور نشسته‌ایم، ممکن است در ظرف چند ثانیه یکمرتبه زلزله‌ای بیاید یک شهر را واژگون کند.

دوم این است که ما نمی‌توانیم نگذاریم زلزله واقع شود یا مسیرش را عوض کنیم، اگر آن مواد مذاب یا گازهایی که در زیر زمین هست زمین را می‌شکافد و می‌لرزاند، مسیر برایش معین کنیم که از اقیانوسها بیرون بیاید؛ ولی یک کار دیگر می‌توانیم بکنیم، می‌توانیم با زلزله سنج از وجود زلزله قبل از وقوعش لااقل چند دقیقه یا بیشتر ـ به هر نسبتی که علم بتواند ـ آگاه بشویم، همان طور که حیوانات آگاه می‌شوند. مسلّم علائمی دارد که حیوانات آگاه می‌شوند. این یک امر مسلّمی است که بسیاری از حیوانات از وقوع زلزله قبل از وقوعش آگاه می‌شوند. در همین زلزله‌ای که در بوئین‌زهرا واقع شد مکرر در زمان خودمان [این مطلب را] گفتند. در همین زلزله‌ای که چند سال پیش در تهران رخ داد در یکی از این کافه‌ها که در آن تعدادی پرنده داشته‌اند، بلبل و قناری و ...، ناگهان می‌بینند که این حیوانات یکمرتبه به خود می‌افتند و به این طرف و آن طرف می‌روند، می‌خواهند این قفسها را بشکنند. اسباب تعجب مردم می‌شود که چه خبر است؟ گربه‌ای دیده‌اند؟ نه، گربه‌ای نیست. یک ولولهٔ عجیبی! به فاصلهٔ مثلاً یک دقیقه یک وقت می‌بینند زلزله آمد.

به هر حال، ممکن است انسان این کار را بتواند بکند که از وقوع زلزله و از

ضرورت آن آگاه بشود و بعد در اثر آگاهی استفاده کند. چون زلزله یک جریان خطرناکی هست خودش را از مسیر خطر زلزله نجات بدهد.

سوم این است که اساساً جلوی وقوع زلزله را بگیرد. قدرت و آگاهی انسان در حدی باشد که اصلاً مانع وقوع زلزله بشود، حال از هر راهی. فرض کنیم بشر بتواند مسیر این موادی را که سبب حرکت و تزلزل زمین می‌شوند تغییر بدهد به جایی که برای خود او ضرر نداشته باشد.

انسان در مقابل تاریخ هم سه حالت ممکن است داشته باشد. یک حالت اینکه بگوییم جریانهای تاریخ جبری است و بدون اختیار ما صورت می‌گیرد، ما نه می‌توانیم تغییر بدهیم و نه می‌توانیم آگاه بشویم، و به فرض هم آگاه بشویم آگاهی ما اثر ندارد. آگاهی ما از قبیل این می‌شود که یک وقتی اطلاع پیدا کنیم که یک ستارهٔ بسیار بزرگی در فضا در حرکت است و در مسیری قرار گرفته که با زمین ما تصادف می‌کند، در فلان روز، فلان ساعت، فلان دقیقه و فلان ثانیه طبق حسابهای دقیق. ما اصلاً نمی‌توانیم جلویش را بگیریم. ممکن است کسی برای تاریخ چنین وضعی قائل باشد (در کف شیر نر خونخواره‌ای ـ غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای).

دوم این است که نه، یک مقدار ما می‌توانیم [تأثیر بگذاریم.] آن پیش می‌آید، تاریخ را ما نمی‌توانیم عوض کنیم، تاریخ همین طور که حرکت می‌کند وضعش جبری پیش می‌آید. ما فقط می‌توانیم خودمان را با تاریخ تطبیق بدهیم، خودمان را در مسیر تکاملی تاریخ قرار بدهیم، و هم می‌توانیم در مقابل تاریخ بایستیم. اگر در مقابلش بایستیم خودمان را نابود کرده‌ایم، در مسیر تاریخ قرار بگیریم به وجود خودمان تحقق بخشیده‌ایم، به خودمان تکامل بخشیده‌ایم.

سوم این است که ما حتی بتوانیم جلو تاریخ را و جلو وقوع حادثهٔ تاریخی را بگیریم. مارکس و دیگران که قائل به جبر تاریخ هستند گفته‌اند نه، با تاریخ نمی‌شود مبارزه کرد، چنین چیزی امکان ندارد. جلو وقوع جریانهای تاریخ را ـ آنهم به همان ترتیبی که اینها می‌گویند که انسان چه بخواهد و چه نخواهد آن وقوع پیدا می‌کند و خارج از اراده و خواست انسان است ـ نمی‌شود گرفت. آزادی انسان حداکثر این مقدار است که می‌تواند به ضرورتهای تاریخ آگاه بشود و خودش را با آن تطبیق بدهد.

پس وقتی ما می‌گوییم انسان از راه تغییر می‌شناسد و بعد عمل می‌کند، در

محدودهٔ جبر تاریخ است، یعنی توانایی انسان در این محدوده و در این مسیر است، در خلاف مسیر تاریخ نه موفق به تغییر می‌توان شد نه شناخت شناخت صحیحی خواهد بود. بنابراین شناخت ما این طور باید باشد: ما اول باید مسیر جبری تاریخ را بشناسیم که به‌کدام سو هست؛ بعد وارد عمل می‌شویم، در مسیر مقدّر و حتمی‌ای که قبلاً تاریخ خودش برای خودش دارد. پس این نوعی امر بین امرین است که اینها خواسته‌اند قائل شوند ولی در این حد، در یک حد اختیار بسیاربسیار محدودی که انسان می‌تواند در این زمینه دارا باشد.

پس یکی از مسائلی که در باب پرکسیس به عنوان فلسفهٔ عمل مورد بحث واقع می‌شود تعارض میان فلسفهٔ عمل از یک طرف و حتمیت تاریخی آنهم حتمیت اقتصادی از طرف دیگر است که باید ببینیم آیا می‌شود این تعارض را حل کرد یا نمی‌شود؟

اختیار انسان

اینجا مسأله‌ای را باید دقیقاً بررسی کرد، مسألهٔ اختیار انسان. آیا طبیعت همین طور است که اینها می‌گویند که انسان در مقابل مسیر تاریخ از خودش قدرتی ندارد؟ کما اینکه ما هم همیشه این حرف را می‌زنیم، می‌گوییم مسیر تاریخ مسیر تکاملی است (به نظرم ما درگذشته هم دربارهٔ این قضیه بحث کرده‌ایم، در آنجا که کتاب **تاریخ چیست** را بحث می‌کردیم) ولی خود ارادهٔ کمال‌جوی انسانها عامل اصلی این تکامل است. این به معنی این است که انسان چون می‌خواهد، تکامل جبراً پیدا می‌شود؛ به معنی این نیست که به فرض اگر هم نخواهد باز هم واقع می‌شود. یک وقتی یک دانشجو سؤال کرد (این سؤال سؤال ساده‌ای است) گفت که آیا اگر انسان یک خطر قطعی را ببیند، مثلاً درنده‌ای می‌بیند که قدرت مقاومت در برابرش نیست، آیا حتماً فرار می‌کند یا نه؟ بله. اگر حتماً فرار می‌کند پس این فرارش دیگر اختیاری نیست، چون می‌گوییم ضرورت دارد که به صرف اینکه او را می‌بیند فرار می‌کند. جوابش این است که فرق است میان اینکه انسان به حکم یک جبر فرار کند و اینکه انسان حتماً یک طرف را اختیار کند. در این گونه موارد انسان بالضروره یک طرف را اختیار می‌کند. بالضروره یک طرف را اختیار کردن غیر از این است که جبراً به او تحمیل شده باشد. مثلاً یک انسان عالم باتقوای پرهیزکار که دارای یک روح لطیف

و ملکهٔ تقوا و ملکهٔ عدالت است که ما او را «عادل» می‌خوانیم، وقتی که در مقابل یک گناه و یک پلیدی واقع می‌شود شک نداریم که پرهیز می‌کند، ولی این معنایش این نیست که جبراً پرهیز می‌کند؛ یعنی در یک مرحله‌ای است که همیشه این کار را اختیار می‌کند نه آن کار را. نه این است که او چون با تقواست پس مجبور است؛ نه، تقوا برای او مناط اختیار است نه مناط مجبور بودن.

اینها خیال کردند که اگر ما برای انسان اختیاری قائل باشیم یعنی بگوییم انسان قدرت دارد جلو تاریخ بایستد، انسان مجبور است. آیا الآن انسانهای دنیا مجبورند که وضعی را که دارند حفظ کنند و به وضع سابق خودشان برنگردند؟ یعنی اگر مردم دنیا بخواهند تصمیم بگیرند که وضع تاریخ را بـه هـمان وضـع سـابق بـرگردانـند نمی‌توانند؟ یک وقت ما می‌گوییم چنین تصمیمی را مردم دنیا نمی‌گیرند، این یک مسأله است، یک وقت مسأله این است که اگر هم بخواهند تصمیم بگیرند نمی‌توانند. جبر آن است. جبر آن وقت است که اگر انسـان بـخواهـد هـم خـلاف آن بکـند نمی‌تواند، نه اینکه اگر بخواهد می‌تواند ولی خودش نمی‌کند. مـی‌گوید مگـر مـن دیوانه‌ام؟! یک آدم عاقل هرگز لباسهایش را نـمی‌کَند مکشـوف‌العـوره بـرود در خیابان، ولی آیا نمی‌تواند؟ این جبر است؟ در مقابل یک جبر است که نمی‌تواند؟ یا نمی‌کند؟ انسان به حکم اینکه غریزتاً کمال‌جو و جستجوگر است همیشه در جهت کمال سیر می‌کند. اما این غیر این است که انسان نمی‌تواند خلاف این عمل کند. ما در تاریخ، چیزی نداریم که نظیر زلزله باشد، چیزی نداریم که نظیر آن ستاره‌ای باشد که به طرف زمین می‌آید که انسان اگر هم بخواهد نمی‌تواند [جلوگیری کند.] نه، «اگر بخواهـد نـمی‌توانـد» نـیست ولی نـمی‌خواهـد. بشـر هـمیشه بـهبود زنـدگی‌اش را می‌خواهد؛ نه معنایش این است که ضد بهبود و به اصطلاح بدبود زندگی خودش را دیگر نمی‌تواند بخواهد، نمی‌تواند به سوی بدبود زندگی خودش حرکت کند؛ نـه، می‌تواند ولی نمی‌خواهد. آن، مناط اختیار انسان است.

پس چیزی که مناط اختیار است با مناط جبر نباید اشتباه شود. هیچ وقت عوامل اقتصادی و هر عامل دیگری که شما در نظر بگیرید با اینکه قابل پیش‌بینی است، جبر نیست؛ یعنی هر امری که حتی از روی اختیار هم قابل پیش‌بینی است آن را با جبر نباید یکی دانست. یک مثال اقتصادی بزنیم. اگر ما یک کالایی تولید می‌کنیم که با کار زیادتر و هزینهٔ بیشتر کالای نامرغوب‌تر به وجود می‌آوریم، بعد یک وسیله‌ای

اختراع می‌شود، یک راهی به دست می‌آوریم که با کار کمتر و هزینهٔ کمتر کالای مرغوبتر به وجود می‌آوریم و در نتیجه می‌توانیم این کالای مرغوبتر را بـه قـیمت ارزانتر به بازار ببریم، آیا این منجر به شکست آن یکی می‌شود یا نمی‌شود؟ قـطعاً منجر به شکست آن می‌شود. ولی آیا در اینجا یک جبری در کار است؟ با ایـنکه قطعیت هست ولی آیا جبر در کار است؟ یعنی انسانها نمی‌توانند با این جریان مبارزه کنند؟ یعنی اگر هم بخواهند جنس نامرغوبتر را به قیمت گـرانـتر بـخرند و جـنس مرغوب را به قیمت ارزانتر نخرند، نمی‌توانند؟ نه، با اینکه می‌توانند ولی نمی‌کنند و لهذا اگر یک وقتی یک جریان فوق‌العاده‌ای پیش بیاید، مثلاً جنس مرغوب ارزان مال خارج باشد و جنس نامرغوب گران مال داخل باشد، برای اینکه نفوذ خارجی را قطع کنند تصمیم می‌گیرند جنس نامرغوب گران خودشان را مصرف کنند. در یک چنین جریان فوق‌العاده‌ای انسانها این کار را می‌کنند ولی در غیر آن نمی‌کنند. اگر بگوییم چرا، می‌گویند مگر دیوانه‌اند که بکنند، نمی‌گویند اختیارش را نـدارنـد. در اینجا اگر [از او سؤال کنیم،] تأیید می‌کند؛ می‌گوییم تو چرا جنس نامرغوبتر را بـه قیمت گرانتر نمی‌خری و جنس مرغوبتر را به قیمت ارزانتر [می‌خری]؟ می‌گوید مگر دیوانه‌ام، [نمی‌گوید] اختیار ندارم؛ یعنی عقلش حکم می‌کند که این کار را بکند. این قطعیت هم بر اساس اختیار است نه جبر. مسألهٔ جبر غیر از مسألهٔ اختیار [و نخواستن] است. انسانها به حکم اینکه عاقلند و به حکم اینکه با اراده هستند و به حکم اینکه عقل می‌گوید همیشه راه سهلتر و آسانتر و باصرفه‌تر را طی کن، یعنی عقل هـمیشه می‌گوید اگر می‌خواهی به مقصدی بروی اقصر فواصل را طی کن نه اطول آن را، به حکم عقل خودشان و به حکم اختیار خودشان اقصر فـواصـل را طـی مـی‌کنند و می‌روند. وقتی ما می‌گوییم «جنس مرغوبتر و به قیمت ارزانتر» یعنی اخـتیار اقـصر فواصل. همین را به صورت مثال در می‌آوریم: یک جاده‌ای از اینجا کشیده‌اند تا قم [به طول] ۱۴۰ کیلومتر، راهی پرپیچ و خم؛ یک دفعه آمدند یک جادهٔ مسـتقیم اتوبان کشیدند، به جای ۱۴۰ کیلومتر ۱۲۰ کیلومتر؛ بدیهی است که این راه آن راه را شکست می‌دهد. قطعی هم پیش‌بینی می‌شود که آن راه متروک خواهد شد، ولی آیا این معنایش این است که جبر پیش آمده است، دیگر انسانها مجبورند از این راه بروند؟ نمی‌توانند در مقابل این جریان مـبارزه کـنند؟ نـه، مـی‌توانـند و نـمی‌کنند. «می‌توانند و نمی‌کنند» غیر از «نمی‌توانند» است.

پس این یک مسأله‌ای است که نباید این را اشتباه کرد و این را آقایان اشتباه کرده‌اند و نتیجه این است که برای انسان فرعیتی نسبت به جریانهای تاریخی قائل شده‌اند؛ یعنی اینجاست که انسان شده یک موجود فرعی و بی‌اختیار، حداکثرِ اختیارش این است که همین قدر فقط می‌تواند خودش را [با سیر تاریخ] هماهنگ کند، بیش از این دیگر نمی‌تواند. خیر، بیش از این می‌تواند ولی نمی‌کند. «می‌تواند و نمی‌کند» غیر از «نمی‌تواند» است. پس چنین چیزی از این جهت حکمفرما نیست.

۳

پرکسیس یا فلسفهٔ عمل

[بحث ما دربارهٔ][1] پرکسیس یا فلسفهٔ عمل است که مارکسیسم به آن متکی است. در جلسهٔ پیش مقدار زیادی دربارهٔ این مطلب بحث شد. در این جلسه در نظر داریم قسمتی از آنچه در جلسهٔ پیش گفته شد به طور جامعتر بحث کنیم. آنچه در آن جلسه گفته شد درواقع سه قسمت بود. یکی معنی فلسفهٔ عمل بودن مارکسیسم و در واقع توضیح این فلسفه به نام «پرکسیس» که اینها چه می‌گویند، مقصودشان از فلسفهٔ عمل چیست؟ دوم بحثی بود دربارهٔ اینکه فلسفهٔ عمل به این معنا که اینها می‌گویند با حتمیت تاریخی چگونه قابل جمع است؟ یعنی اینها که قائل به ضرورت و جبر تاریخ هستند آن هم جبر اقتصادی، لازمهٔ جبر این است که دیگر عمل به عنوان یک امر اختیاری و یک امر برنامه‌پذیر نقشی نداشته باشد. مثالهایی هم در جلسهٔ پیش ذکر کردیم. ما نمی‌خواهیم بحث این قسمت حتمیت تاریخی را تکرار کنیم، می‌خواهیم راجع به آن قسمت اول که آنها می‌گویند پرکسیس یعنی فلسفهٔ عمل، توضیح بیشتری بدهیم. ما حرف اینها را می‌گوییم و حتی با بیانی می‌گوییم که خود اینها شاید به این خوبی بیان نکرده باشند؛ جامعتر از آنچه خود اینها گفته‌اند یا لااقل در این

۱. [چند ثانیه‌ای از ابتدای نوار افتادگی دارد.]

کتاب آمده ذکر می‌کنیم.

گفتیم که در منطق قدیم و فلسفهٔ قدیم ـ که مبتنی بر آن منطق است ـ اندیشه کلید اندیشه است و لهذا منطق با این جمله آغاز می‌شود که علم یا تصور است یا تصدیق، و هر کدام یا بدیهی‌اند یا نظری، و ما تصورات نظری را از تصورات بدیهی به دست می‌آوریم و تصدیقات نظری را از تصدیقات بدیهی. این معنایش این است که تصور از تصور و تصدیق از تصدیق [به دست می‌آید؛] تصور خودش نوعی اندیشه است و تصدیق نوعی از اندیشه، پس اندیشه را از راه اندیشه باید به دست آورد. در سه چهار قرن پیش با این منطق مبارزه شد که نه، اندیشه را از طریق عمل باید به دست آورد نه از طریق اندیشه. و باز در مسألهٔ دیگر به عنوان «معیار حقیقت» [گفتند معیار حقیقت عمل است.] آن طریق کشف بود. طریق کشف یک مطلب است، معیار صحت و اکتساب مطلب دیگری است. حال ما از هر طریقی وارد شدیم با چه معیاری بتوانیم بفهمیم که عمل ما به طرز صحیح انجام گرفته؛ چون ما می‌دانیم که در تفکرات خود گاهی خطا می‌کنیم و همین تناقض و تعارض مفسرین و اختلاف نظر، دلیل بر این است که انسان در تفکرات خودش دچار خطا می‌شود. از این نظر منطق وضع شد که معیاری باشد برای سنجش افکار از نظر صحیح بودن یا خطا بودن. خود این منطق که منطق ارسطویی باشد باز معیارهایش همه ذهنی است یعنی همهٔ معیارهایش از سنخ اندیشه است. پس گذشته از اینکه اندیشه را کلید اندیشه می‌داند (از نظر تحصیل) و اندیشه را محصّل و وسیلهٔ کشف اندیشه می‌داند، اندیشه را معیار صحت و خطای [افکار] می‌داند، که این هم باز در علم جدید، قبل از دورهٔ مارکس و امثال او، به عنوان یک اعتراض بر منطق ارسطو ایراد شد و گفته شد که خیر، اندیشه معیار اندیشه نیست، عمل معیار اندیشه است.

امروز دیگر به این صورت نمی‌گویند که ما تصدیقات را از تصدیقات دیگر به دست می‌آوریم، بلکه علم امروز به این شکل می‌گوید که دانشمند اول یک فرضیه در ذهنش می‌سازد (حال مسألهٔ پیدایش فرضیه چگونه است خودش یک معمایی است. اغلب می‌گویند الهام است.) یک فرضیه‌ای برای مطلب در ذهن دانشمند القا می‌شود، نمی‌داند این فرضیه صحیح است یا خطا. دیگر دنبال معیارهای منطقی و ذهنی ارسطویی به اصطلاح، نمی‌رود، می‌گوید ما این را در مقام عمل آزمایش می‌کنیم، به مرحلهٔ عمل می‌آوریم، ببینیم در عمل خوب جواب می‌دهد یا نه؛ اگر در

مقام عمل و تجربه [جواب داد،] اگر این تئوری جنبهٔ پراکتیک و عملی پیدا کرد و در عمل جواب داد می‌گوییم درست است و اگر در عمل جواب نداد می‌گوییم نادرست است. پس عمل معیار اندیشه است.

مسألهٔ دیگر این است که باز فلسفهٔ قدیمی کمال انسان را یا بگوییم انسانیت انسان را به اندیشه و علم می‌دانست، یعنی همهٔ تکیه‌ها بر علم بود؛ انسان شریف، انسان عالی، انسان متعالی، انسان کمال یافته چه کسی بود؟ انسانی که عالمتر باشد، و روی همین جهت احترامات همه بر اساس علم بود. علما محترم هستند. علما چون علما و دانشمندان و اندیشمندان هستند، به ملاک اندیشه و به ملاک دانشمندی و علم محترمند، باید هم محترم باشند چون اینها انسانهای کمال‌یافته هستند. چرا ما برای علما احترام قائل هستیم؟ برای اینکه برای اندیشه احترام قائل هستیم. اما این فلسفه برای اندیشه از آن جهت که اندیشه است احترامی قائل نیست، برای عمل احترام قائل است نه برای اندیشه. کمال انسانی و جوهر انسانی را در کار انسان خلاصه می‌کند نه در علم انسان. انسان با کار خودش به کمال می‌رسد نه با علمش. می‌گوید ملاک شرافت، عمل و کار است و نه علم، و تازه علم هم اگر شرافتی داشته باشد از آن ناحیه است که خود علم هم نوعی عمل است، علمی که قهراً در طریق عمل قرار بگیرد (به قول این کتاب خیزی در راه فتح باشد) نه علمی که فقط یک سلسله ذهنیات است. مثلاً [از نظر ما] فلان شخص خیلی مورد احترام است، چرا؟ برای اینکه او محفوظات زیادی دارد. وقتی راه می‌رود یک کتابخانه است که حرکت می‌کند. اگر ما فیش زیادی داشته باشیم و هر مطلبی را بخواهیم باید به آن فیشها مراجعه کنیم تا مطلب را از داخل کتابها به دست آوریم، او فیش زندهٔ متحرک است، هر مطلبی را بخواهیم، فوراً می‌گوید فلان کتاب. فلان کس مثلاً هشتاد هزار شعر حفظ است. مرحوم آقا شیخ محمدعلی مسجدشاهی، مرد فقیه و خیلی عالم و هَیَوی و فیلسوف بود، ادیب هم بود، حافظهٔ خارق‌العاده‌ای داشت و می‌گفتند هشتادهزار شعر حفظ است. خود این فقط به اعتبار دانستن، نفس این دانستن چون دانستن است، این مغزی که محفظهٔ خیلی بزرگی است برای اندیشه‌ها، شرافت [دارد.]

از نظر مارکسیسم شرافت انسان به کار اوست

اینها آمدند و گفتند خیر، شرافت انسان به کار انسان است. علم هم تا آن حد که به

عمل بپیوندد شرافت دارد؛ یعنی آن علمی که با عمل توأم است، علمی که به تعبیر اینها خیزی است در راه فتح کردن، محترم است. اینجا ضمناً ما به یک معیار اخلاقی خاص هم برای کار می‌رسیم و آن این است: وقتی که کمال و شرف انسان به کارش شد ـ که باز هم راجع به این قضیه توضیح می‌دهیم ـ به همین دلیل کار یک امر قابل فروش نمی‌تواند باشد. (درست توجه کنید، بعد تطبیق کردن اینها با مسائلی که ما خودمان داریم خیلی جالب درمی‌آید، مخصوصاً اگر برسیم با یک مقایسۀ کاملتر نتیجه‌گیری کنیم.) الآن خود ما چیزهایی را که معیار شرف انسانیت است، ارزشهای عالی بشریت است آیا فوق فروش می‌دانیم یا نمی‌دانیم؟ اگر کسی کار خودش را بفروشد ما نه تنها او را مذمت نمی‌کنیم، تقدیس هم می‌کنیم، [می‌گوییم] کار می‌کند، مزد می‌گیرد، نان می‌خورد. قصۀ آن شعرهای جلال الممالک است:

شـنیدم کـارفرمایی نـظر کـرد ز روی کبر و نخوت کـارگر را

بعد کارگر به آن کارفرما حرفهایی گفت، آخرش خلاصه می‌گوید چه منتی بر من داری؟ «گهردادی و پس دادم گهر را» مقصود این است که تو به من پول دادی، من هم عرق ریختم و گرفتم «پس چرا بایست منت یکدگر را». این دیگر حداکثرِ این قضیه است: کار می‌کند و مزد می‌گیرد. ولی اگر کسی بخواهد اخلاق را مصرف کند پول بگیرد، مثلاً یک مقدار از راستی را بفروشد پول بگیرد، این از نظر ما دنی‌ترین کارهاست، می‌گوییم راستی قابل فروش نیست [که] من این قدر پول می‌گیرم که این دروغ را بگویم. یا کسی عفت را مایۀ به دست آوردن پول قرار بدهد. یا کسی آزادی را [چنین کند.] چرا ما در فقه خودمان آزادی را قابل فروش نمی‌دانیم؟ انسان به ملاک دیگری می‌تواند برده بشود ولی انسان به ملاک آزادی خودش نمی‌تواند آزادی خود را بفروشد، یعنی در حدی که آزاد است و آن شرافت ذاتی آزادی‌اش سقوط نکرده است و هنوز وجود دارد او نمی‌تواند آزادی خودش را بفروشد. یک کسی بگوید من در همه چیز آزادم و حتی آزادم که آزادی خودم را از دست بدهم. من می‌خواهم خودم را بردۀ فلان کس کنم، خودم را به او بفروشم، الناس مُسَلَّطونَ عَلیٰ اَمْوالِهِمْ، یک «اَنْفُسِهِمْ» هم اضافه شود، که در اصل نیست، البته یک قاعدۀ اختیاری است، انسانها بر اموال خودشان و بر نفس خودشان مسلط‌اند، من اختیار خودم را دارم، می‌خواهم آزادی خودم را بفروشم. ولی به تو اجازه نمی‌دهند، می‌گویند تو حق نداری آزادی خودت را بفروشی، چون آزادی جوهر

انسانیت است. ممکن است این آزادی خودش قبلاً تباه شده باشد و اگر تباه شده باشد آن وقت تو می‌توانی برده بشوی، اما مادامی که وجود دارد قابل فروختن نیست.

مسألهٔ اخذ اجرت بر عبادات

یا مسألهٔ عبادت. مسألهٔ اخذ اجرت بر عبادات، خودش مسأله‌ای است در فقه. آیا بر عبادات می‌شود اجرت گرفت یا نه؟ مسألهٔ مهمی هم هست. البته در عبادات واجب، آنهایی که برای انسان واجب عینی است، شک ندارد که نمی‌شود؛ آدم پول بگیرد که نماز خودش را بخواند! مرحوم آقا شیخ علی‌اکبر واعظ یک وقتی در جایی نشسته بود، یک آقایی بود که می‌رفت جایی نماز می‌خواند، آن مسجد وابسته به یک موقوفه‌ای بود، گفتند آنجا مثلاً ماهی صدتومان به امام می‌دهند. گفت: «پس نماز خودش را می‌خواند ماهی صد تومان هم می‌گیرد!» حال انسان که نمی‌تواند فریضهٔ خودش را انجام بدهد [و پول بگیرد؛] در این بحثی نیست. ولی چیزی که برای انسان فریضهٔ عینی نیست و عبادت هم نیست چطور؟ اینجا بحثهایی است: در واجبات کفایی عبادی آیا می‌شود اجرت گرفت یا نه؟ مثل تجهیز میت، غسل دادن میت، که هم عبادی است هم واجب کفایی. در واجبات کفایی غیرعبادی چطور؟ در آنجا شاید شکی نباشد [که نمی‌شود اجرت گرفت.] و لهذا در مسألهٔ طبابت این بحث هست که آیا پزشک برای مداوا می‌تواند پول بگیرد یا نه؟ این شبهه‌ای است که خیلی از فقها اجازه نمی‌دهند که پزشک برای مداوا کردن و نسخه دادن پول بگیرد و قدما وقتی می‌خواستند پول بگیرند، به عنوان حق‌القدم [می‌گرفتند،] می‌گفتند بر من مداوا کردن مریض واجب است ولی عیادت کردن از مریض بر من واجب نیست. اگر او آمد اینجا من مداوایش می‌کنم ولی من بلند شوم بروم آنجا نه.

اما در آنچه که بر انسان واجب نباشد، نه واجب عینی نه واجب کفایی، مثل عبادات استیجاری چطور؟ مسألهٔ خیلی غامض مهمی است که در مکاسب محرمه مطرح است و اغلب اشکال می‌کنند. منتها ریشهٔ اشکال چیست؟ بعضی اشکالشان از این جهت بوده که پول گرفتن با قصد قربت سازگار نیست. خودش یک مطلبی است، ولی بعضی خواسته‌اند بگویند نه، در عین حال قابل این مطلب هست. یک چیز دیگر که علت اساسی‌تر است این است که اساساً کاری نظیر عبادت بالاتر است از حد

فروش، یعنی اسلام این کارها را برتر می‌داند از فروختن، یعنی شرافتِ ایـن [کـار] اجازه نمی‌دهد که فروخته بشود، نه از باب اینکه قصد قربت برای آن عـمل‌کننده متنجّز می‌شود یا نمی‌شود، که نظیر این را ما در اعیان داریم، مانند بیع مصحف. اگر فروختن قرآن اشکال دارد، قرآن هم مثل همهٔ کالاهای دیگر زحمت بـرده است، یک کسی زحمت کشیده قرآنی نوشته است، چرا نتواند [اجرت] بگیرد؟ نه، از جنبهٔ اینکه قرآن است، نفس آن کالا یعنی آن موضوعی که می‌خواهد خرید و فـروش بشود، به واسطهٔ اینکه آیات قرآن است که در اینجا نوشته شده است، بالاتر است از اینکه خرید و فروش بشود، باید از غیر طریق خرید و فروش در اختیار مردم قرار بگیرد و لهذا هیچ وقت قدمای ما نمی‌گفتند قرآن خـریدم، مـی‌گفتند قـرآن هـدیه کردم، یعنی اگر قرآن می‌گرفت و پول می‌داد، نه به عنوان خرید و فروش بود؛ او قرآن را هدیه می‌کرد، این هم پولی به او هدیه می‌کرد. اشکال شرعی می‌کردند که قرآن خرید و فروش شود.

همین طور اذان گفتن و حتی قضاوت. قاضی در مقابل قضاوت نمی‌تواند پـول بگیرد، چون قضاوت ارزشش بالاتر از این است که من این قـدر پـول مـی‌گیرم تـا بگویم عدالت چنین حکم می‌کند، حق چنین است. بیان حق و عدالت در مقابل پول، پایین آوردن حد عدالت است و قهراً این مسأله حتی در باب تعلیم می‌آید؛ در تعلیم دین که به طریق اولی می‌آید، بلکه در مطلق تـعلیمات؛ و لهـذا در بـاب قـضاوت می‌گویند قاضی حق ندارد در مقابل قضاوت پول بگیرد ولی باید به طور گسترده از بیت‌المال تأمین شود، هر چه احتیاج دارد بیت‌المال به او بدهد؛ او را تأمین کند، ولی آنجا که قضاوت می‌کند مسأله این نباشد که این قدر پول می‌گیرم تا بگویم حق با زید است یا عمرو. قهراً این مسأله در تعلیم و تعلم هم هست. این یک باب بسیار وسیعی است. یک وقتی من درس فقهی در مدرسه مروی می‌گفتم. این باب آنجا برایم فتح شد، دیدم خیلی مسألهٔ جالب و عجیبی است. تمام کارهایی که نفس کار شرافت ذاتی دارد یا کالای به دست آمده دارای نوعی شرافت است که اسـلام اجـازه نـمی‌دهد [فروخته شود، اجرت یا قیمت] همهٔ اینها باید از بودجه‌های عمومی و از بیت المال [تأمین شود.] قهراً یکی از آنها مسألهٔ وعظ است، چون وعظ نوعی تعلیم دین است و اندرز دادن به دین است. اجرت گرفتن در قبال آن از نظر شرعی فوق‌العاده مـحل اشکال است؛ یعنی وعظ یک عملی است مقدس و شریف، آن شرافت و قداستش

اجازه نمی‌دهد که [همراه با اجرت باشد.] من تو را نصیحت می‌کنم، اندرز می‌دهم، راجع به خدا بحث می‌کنم، راجع به آخرت بحث می‌کنم، حال [معنوی]است، ولی این قدر پول می‌گیرم. اصلاً این خودش با آن تضاد دارد؛ و لهذا اثرش هم از سبیل گوینده بالاتر نمی‌رود (خندهٔ استاد و حضار).

پس ما خودمان در همهٔ این زمینه‌ها چیزهایی داریم. اینها آمده‌اند گفته‌اند که نه، اساساً یکمرتبه بگوییم کار به طور کلی را نمی‌توان فروخت. تقسیم نمی‌کنند، نمی‌گویند امر شریف را [نباید فروخت،] که آن امر شریف می‌خواهد کار باشد می‌خواهد کار نباشد؛ اخلاق را نمی‌شود فروخت، آزادی را نمی‌شود فروخت، امنیت را نمی‌شود فروخت، و یا علم را نمی‌شود فروخت، عبادت را نمی‌شود فروخت، قضاء را نمی‌شود فروخت، افتاء را نمی‌شود فروخت؛ امری است مسلّم؛ هیچ مفتی حق ندارد در مقابل افتاء خودش پول بگیرد و نمی‌گیرد. این الحمدلله باقی مانده است. قضاوت هم تا اندازه‌ای باقی مانده، منتها شکل دیگری پیدا کرده است؛ و همهٔ کارهای دیگر در این سطح باید همین طور باشد.

اینها آمده‌اند مسأله را برده‌اند در حد اینکه فقط کار به طور کلی جوهر انسانیت است، چون کار جوهر انسانیت است و انسان هر چه دارد از کار دارد، کار معیار شناخت است، کار خلّاق انسان است، پس کار نباید خرید و فروش شود. وقتی انسان کارش را می‌فروشد گویی خودش را فروخته یا گویی خدای خودش را فروخته، آفرینندهٔ خودش را فروخته است؛ و این یک جنبهٔ اخلاقی است که اینها کم و بیش می‌توانند به فلسفهٔ اشتراکی بدهند و یا داده‌اند که چرا باید زندگی بشر اشتراکی باشد، یعنی همه با همدیگر کار کنند به قدر استعداد و مصرف کنند به قدر نیاز؛ این حساب نباشد که چه کسی کار بیشتری می‌کند پس منافع بیشتری ببرد، چه کسی کار کمتر می‌کند منافع کمتر ببرد؛ این بر اساس خرید و فروش کار است و خرید و فروش کار یعنی خرید و فروش انسان، چون کار جوهر انسانیت است.

چرا در فلسفهٔ مارکس کار جوهر انسانیت است؟

حال به چه دلیل شما می‌گویید کار جوهر انسانیت است؟ کار را شما تقدیس می‌کنید، حتی به حد پرستش برده‌اید [که] اگر چیزی در عالم قابل پرستش باشد آن کار است و نه علم. حال این «کار» مگر چه کرده است که رسیده است به حدی که

جوهر انسانیت است و یک امر قابل تقدیس است و همهٔ شرافتهای انسان در کار خلاصه و از کار ناشی می‌شود؟ منبع و کانون تمام شرفها و حیثیتهای انسانی است، به چه دلیل؟ یکی اینکه کار معیار شناخت است؛ گفتیم که انسان با کار جهان را و طبیعت را کشف می‌کند، خودش را کشف می‌کند، جامعه‌اش را کشف می‌کند. در مسألهٔ بسیار معروف شناخت، در این مکتب کار ملاک شناخت است. انسان با کار می‌شناسد ولی خود شناختن هم در این مکتب باز نوعی کار است، به قول مؤلف خیزِ در راه فتح و پیروزی است. می‌شناسد برای اینکه فتح کند یعنی بار دیگر شناسایی خودش را به کار ببندد. پس کار از آن نظر که معیار و ملاک شناخت است و وسیله‌ای است برای پیدایش شناخت، و خود شناخت که ناشی از کار [است] وسیله‌ای است برای فتح کردن طبیعت یا خود یا جامعه و برای دگرگون کردن اینها، از این جهت کار خودش همه چیز انسان است؛ ملاک شناخت است، پدر شناخت است؛ علمی که اینهمه تبلیغ می‌شود پدرش کار است.

دیگر اینکه کار نه تنها مبدأ شناسایی است، آفرینندهٔ انسان است، انسان را می‌آفریند. این مکتب چون منکر خداست می‌گوید انسان را خدا نیافریده است و حتی طبیعت هم نیافریده است، انسان را کار انسان آفریده است، انسان آفریده شدهٔ کار خودش است. پس این موجود، خلّاق انسان است.

پس کار قداست خودش را از این دو جهت کسب می‌کند، یکی اینکه مبدأ شناسایی انسان است و دیگر اینکه خلّاق و آفرینندهٔ انسان است. حال در مکتب اینها چگونه کار انسان را می‌آفریند؟ ابتدا دو نکته را عرض بکنم.

مفهوم خاص «کار» در مارکسیسم

وقتی که ما می‌گوییم کار معیار شناخت است یا می‌گوییم کار خلّاق و آفرینندهٔ انسان است، باید بدانیم که در مارکسیسم کار از دو جهت مفهوم خاصی پیدا کرده که در غیر مارکسیسم این جنبه‌های خاص نیست: یکی اینکه در مارکسیسم کار مساوی است با دگرگون کردن. اگر یک کاری در آن دگرگونی نباشد درواقع کار شمرده نمی‌شود. اینها وقتی می‌گویند کار، یعنی آن حمله‌ای که انسان می‌کند که در سرشت انسان تمایلی به تغییر دادن و دگرگون کردن طبیعت برای شناخت طبیعت، جامعه برای شناخت جامعه، حتی خود برای شناخت خود هست. پس اینها به کار

مفهوم «دگرگونی» می‌دهند. و دیگر اینکه اینها به کار بعد اجتماعی می‌دهند، که خواندیم نه تنها مارکس بلکه قبل از او فویرباخ به کار بعد اجتماعی داد، [گفتند] انسان خودش یک موجود اجتماعی است، انسانِ تنها اصلاً انسان نیست، انسان فقط در جامعه انسان است؛ گفتیم نظیر اینکه به طور کلی در مرکّبها و در «کل» که دارای یک اندام و یک سلسله اعضاست هر عضوی در «کل» ماهیت خودش را دارد، اگر از «کل» جدا شود آن ماهیت را ندارد. چشم وقتی که در این بدن و جزء این بدن است واقعاً چشم است، اگر این را جدا کنیم و کناری بگذاریم این چشم بوده، حالا دیگر چشم نیست. بینی در جای خودش و در حالی که جزء یک کل است بینی است و نام خودش را دارد ـ که این مطلب را در یک حدی بوعلی و دیگران هم گفته‌اند ـ ولی اگر این را جدا کنیم این دیگر خودش خودش نیست، ماهیت خودش را ندارد. انسان در جامعه انسان است. یک انسان منعزل از جامعه اصلاً او انسان نیست، او هویت و ماهیت انسانی خودش را از دست داده است. آن فکر ارسطویی در اینجا بیشتر تقویت می‌شود که می‌گفتند انسان مدنیّ بالطبع است، اجتماعی بالطبع است، طبیعتاً اجتماعی است. این همان معناست در یک شکل شدیدتر؛ یعنی انسان منفرد اصلاً انسان نیست، عضوِ جدا شده است، هویت و ماهیت خودش را ندارد. قهراً کار انسان هم آن وقتی کار انسان است که به صورت کار اجتماعی دربیاید. همهٔ معجزه‌هایی که اینها از کار می‌خواهند و [به آن] معتقد هستند که کار ملاک شناخت است، کار چنین و چنان است، مقصود کار اجتماعی است نه هر کاری. پس در بارهٔ هر کاری اینها این حرف را نمی‌زنند.

توضیح «کار آفرینندهٔ انسان است»

حال برویم دنبال آن مطلب که اینها می‌گویند کار آفرینندهٔ انسان است. اینجا باز به کار یک قید و شرط دیگری اضافه می‌کنند و آن این است: انسان در نقشی که در موضوع تغییرات دارد و حتی در کار دسته‌جمعی خودش دو وضع می‌تواند داشته باشد، یکی اینکه در جامعه یک تز باشد و دیگر اینکه در جامعه یک آنتی‌تز باشد. [توضیح اینکه] در پرکسیسِ انسان نسبت به طبیعت این طور است که انسان خود را در برابر طبیعت می‌نهد؛ یعنی از طبیعت به وجود آمده، فرزند طبیعت است ولی فرزندی است که علیه طبیعت می‌شورد و طغیان می‌کند، می‌خواهد طبیعت را مسخر

کند، در طبیعت دگرگونی به وجود می آورد، طبیعت را در تحت ارادهٔ خودش قرار می‌دهد، با طبیعت می‌جنگد، پس طبیعت می‌شود تز، خودش می‌شود آنتی‌تز. این آنتی‌تز یک سنتزی دارد؛ یعنی طبیعت است، انسانی است که خود را در برابر طبیعت نهاده است، محصولش چیست؟ آن انسانی که ساخته می‌شود؛ یعنی انسان بعد از آنکه خودش را در برابر طبیعت قرار داد و شد آنتی‌تز در مقابل طبیعت، آن وقت است که می‌بینیم با عمل خودش ساخته می‌شود یعنی با عمل آنتی‌تز مآبانه‌اش، با عمل ضدیت کردن و جنگیدن با طبیعت است که خودش را می‌سازد. پس باز هر کاری را ما عنصر شناخت نمی‌دانیم، هر کاری را خلّاق انسان نمی‌دانیم، آن کار مترقی [را چنین می‌دانیم.] کار مترقی یعنی شوریدن در برابر طبیعت. این یک نوع پرکسیس است. یا کار به معنای شوریدن در جامعه، کار تغییریِ اجتماعیِ انقلابی علیه وضع موجود. پس آن گروه محافظه کاری که در جامعه هست، دارد کار می‌کند ولی کار او محافظه کاری است یعنی جلو تغییر راگرفتن، کار او ماهیت تغییر ندارد، کار او ماهیت ثباتی دارد، او می‌خواهد جلو تغییر را بگیرد و لهذا کار او معیار شناخت و ملاک سازندگی انسان نیست؛ نه، کاری که ماهیت تغییری داشته باشد، و قهراً کاری است که انسان در وضع آنتی‌تز آن کار را انجام بدهد، آنجا که انسان خود را در برابر طبیعت می‌نهد، یا در جامعه خود را در برابر طبقاتی از جامعه می‌نهد و با آنها مبارزه می‌کند، یا آنجا که انسان خود را در برابر خود می‌نهد. باز انسان خودی دارد و بعد در خود تغییر ایجاد می‌کند برای اینکه خود را عوض کند، و حتی بعضی‌ها اساساً در مورد عبادت این طور تفسیر و تعبیر می‌کنند، می‌گویند عبادت در واقع یک نوع پرکسیس انسان است نسبت به خود؛ یعنی انسان خودی دارد، با عمل عبادت که بیشتر جنبهٔ درونی دارد کأنه خودش را در مقابل خودش می‌نهد، در خودش تغییر ایجاد می‌کند، بعد آن نتیجه‌ای که از عبادت می‌گیریم می‌گوییم تقرب الی‌الله، سنتزی است که بعد از اینکه انسان خود را در مقابل خود نهاد پیدا می‌شود؛ پس تقرب الی‌الله سنتزی است که از عبادت ـ که خودش آنتی‌تز است ـ در مقابل تز (که خودِ اوّلی انسان است) پیدا می‌شود.

شباهت این نظریه با عرفان

اینجا اینها در نهایت امر به یک چیزی شبیه عرفان می‌رسند ولی نه آن عرفان،

بلکه عرفان دیگری؛ یعنی حرفهایشان در این مسألهٔ پرکسیس این قدر جنبهٔ خطابی به خود می‌گیرد که رنگ و بوی عرفان پیدا می‌کند؛ عرفان است و مادی، چگونه؟ (البته مؤلف هم در آخر یک چیزی گفته که «حرفهای خیلی هیجان انگیز اما دراماتیک») می‌دانیم که تفاوت اساسی عرفان با فلسفه، روش عارف با روش فیلسوف، این است که فیلسوف فقط می‌خواهد دنیا را کشف کند، هدفش کشف کردن است و راه کشف کردن هم تفکر است. هدف فقط کشف کردن است و راه کشف کردن هم تفکر و اندیشیدن است. فیلسوف الهی و عارف در اینکه توحید را کمال انسانیت می‌شمارند با همدیگر مشترکند با این تفاوت که برای فیلسوف خدا یک جزء از اجزاء عالم است، منتها جزء اساسی عالم، چون مبدأ عالم است. همهٔ عالم را باید شناخت و در رأس همه خدا. عارف در این جهت یک مقدار شریک است ولی برای او خدا به عنوان یک جزء که در رأس سایر اجزاء قرارگرفته است نیست، خدا همه چیز عالم است. اگر خدا را شناختی همه چیز را شناخته‌ای؛ اگر خدا را نشناختی هیچ چیز را نشناخته‌ای، چون همه چیز دیگر شؤون او و اسماء او و صفات او و تجلیات اوست، شناخت همه چیز در شناخت او مندرج است؛ اگر او را نشناسی هیچ چیز را نشناخته‌ای، اگر او را بشناسی همه چیز را شناخته‌ای و درست شناخته‌ای (آن طور که آنها می‌گویند). در این جهت مشترکند ولی فیلسوف شناختن را مقصد نهایی می‌داند، عارف رسیدن را، یعنی او معتقد به نوعی رفتن است و می‌گوید شناختن جز با رفتن و عمل پیدا نمی‌شود. با دوزانو نشستن در خانهٔ خود و روی کتاب افتادن و چشمها را بستن و فکر کردن، شناختن پیدا نمی‌شود، باید راه افتاد و رفت، در جریان عمل است که شناسایی پیدا می‌شود. (منتها عمل او که می‌گوید سیر و سلوک، یک چیزهای دیگر است.) آنگاه می‌گوید ما دیگر با شما حرفی نداریم. تو اگر می‌خواهی بفهمی حرف من درست است یا درست نیست باید با من بیایی تا ببینی درست است یا درست نیست. تو سر جایت نشسته‌ای من جای دیگری رفته‌ام و هر قدمی که از آنجا بر می‌دارم چشم‌انداز جدیدی می‌بینم، می‌خواهی با من بحث کنی که آیا آن چشم‌انداز من درست است یا درست نیست. باید آمد تا دید و تا شناخت.

اینها هم یک چنین حرفی می‌زنند، منتها عملی که عارف می‌گوید عبارت است از یک نوع تصفیهٔ نفس، جهاد با نفس، حرکت کردن در اطوار نفس و در معنا و در باطن، و عملی که اینها می‌گویند همان عمل عینی اجتماعی مادی بدنی است، که

بعدها در بارهٔ ارزش این عمل قهراً بحث می‌کنیم که چقدر می‌تواند باشد.

اینجاست که مارکسیسم به «نوعی» شبه عرفان می‌پیوندد (نمی‌گوییم عرفان) چون شناخت را تابع عمل می‌داند. حال نگویید که در اسلام هم این مطلب هست: «مَنْ عَمِلَ عَلِمَ و من عَلِمَ عَمِلَ»، «وَ الَّذینَ جاهَدوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا»[1]؛ بسیار خوب، خیلی از حرفهای عرفا ریشهٔ اسلامی دارد؛ ما هم قول نداده‌ایم که هر حرفی که عرفا می‌گویند یا هر حرفی که اینها می‌گویند بگوییم صددرصد باطل است؛ ممکن است عنصر درستی هم داشته باشد. ولی به هر حال حرف اینها هم در نهایت امر به یک نوع شبه عرفان می‌پیوندد.

بررسی این نظریه

اینها جنبه‌های مختلف بحثی بود که ...[2] ببینیم این حرفهایی که در این زمینه‌ها گفته‌اند تا چه اندازه درست است تا چه اندازه درست نیست. ابتدا بحث ما دربارهٔ مسألهٔ اندیشه است که آیا اولاً به طور کلی منطق قدیم بر اساس این بود که اندیشه معیار اندیشه است و به هیچ وجه معتقد نبود که عمل معیار اندیشه است؛ و ثانیاً آیا حرف اینها صحیح است که اندیشه معیار اندیشه نیست به طور کلی، همیشه عمل معیار اندیشه است؟ خیر، نه اساس منطق قدیم بر این مطلب بود که همیشه اندیشه معیار اندیشه است و نه این حرف درست است که هیچ وقت اندیشه معیار اندیشه نیست و همیشه عمل معیار اندیشه است. اما در مسألهٔ تعریفات یعنی در باب تصورات که می‌گفتند تصور معیار تصور است، این یک مطلبی است که در قدیم و جدید گفته‌اند، آن حرف هم اگر در قدیم می‌گفتند مقصودشان این بود که اگر بتوان به کنه اندیشه‌ای از نظر تصور رسید، جز با تحلیل آن اندیشه به عناصر اولیهٔ خودش میسر نیست؛ یعنی اگر ما بخواهیم یک اندیشهٔ مرکّب را به دست بیاوریم جز اینکه آن اندیشه را به عناصر اولیهٔ خودش تحلیل کنیم راهی برای شناخت نداریم؛ یعنی همین طور که اگر ما بخواهیم یک مرکّب عینی را بشناسیم راهش این است که آن را در لابراتوار تجزیه کنیم ببینیم چه عناصری از آن پیدا می‌شود، لدی‌الامکان آن

---

۱. عنکبوت / ۶۹.
۲. [چند ثانیه‌ای نوار افتادگی دارد.]

اجزائی که پیدا شده اگر قابل تجزیه باشند آنها را هم باز تجزیه کنیم، در نهایت امر برسیم به اجزاء غیر قابل تجزیه، در باب تعاریف نیز اگر ما بخواهیم به کنه یک تصور برسیم جز اینکه آن را در ظرف ذهن تحلیل کنیم به اجزائش و اجزائش را به اجزاء اجزائش تا برسیم به اجزاء اولیه، راه دیگری وجود ندارد. اما [اینکه] لابراتوار ذهن بشر قدرت چنین تجزیه‌ای را دارد یا ندارد یک مطلب است، راه این است مطلب دیگری است. راجع به اینکه بشر چنین قدرتی دارد یا ندارد، بحثی است که حتی از زمان فارابی شروع شده که گاهی گفته‌اند کار بسیار مشکلی است، گاهی گفته‌اند کار نشدنی است، یعنی مسألهٔ تعریف کردن اشیاء به اجزاء اولیه («حد تام» به اصطلاح منطقیین)، به دست آوردن حد تام یعنی تجزیه کردن نهایی عناصر فکری، یک عمل غیرممکن است؛ به تعبیر دیگر اجناس و فصول اشیاء را دقیقاً به دست آوردن گفته‌اند یا متعسّر است و یا متعذر. امروز هم راه بهتری برایش پیدا نکرده‌اند. با عمل، تعریف یک شئ را نمی‌شود به دست آورد. امروز و دیروز آخرش رسیده‌اند به اینکه در مقام تعریف اشیاء، اشیاء را به خواص و آثارشان باید تعریف کرد نه به ماهیتشان. این در باب تصورات.

در باب تصدیقات هم آنها مبادی تصدیقات را متعدد می‌دانستند. این دیگر در ابتدائی‌ترین منطقها هست. می‌گفتند مبادی برهان شش چیز است: بدیهیات اولیه (که نه منتهی به حس باطنی می‌شود و نه حس ظاهری)، محسوسات، وجدانیات، تجربیات، فطریات و متواترات. در میان اینها لااقل دوتایشان که محسوسات و تجربیات باشد یعنی عمل، یعنی تصدیقی که از مشاهده گرفته‌ایم، تصدیقی که از مبدأ تجربی گرفته‌ایم. پس این یک تهمت است که بگوییم به طور کلی علم قدیم اندیشه را فقط از اندیشه می‌خواهد و به غیر اندیشه اساساً تکیه ندارد.

ثانیاً این نظریه که در همه جا اندیشه را با عمل باید ثابت کرد و اندیشه را با اندیشه نمی‌شود ثابت کرد، یعنی بی‌ارزشی قیاس منطقی، مطلبی است که ما در **اصول فلسفه** و جاهای دیگر بحث کرده‌ایم و این مطلب صددرصد غلط است. یکی از مبادی استدلال انسان بدیهیات اولیه است و بدیهیات اولیه به هیچ وجه استناد به حواس ندارد و نمی‌تواند داشته باشد از باب اینکه بدیهیات اولیه از عناصری تشکیل می‌شود که آن عناصر نمی‌تواند محسوس باشد، بلکه مبادی اولیهٔ فکر بشر مبادیی است که از عناصری تشکیل شده که مبدأ حسی ندارند، برای اینکه در آن مبادی اولیه مفهوم

«ضرورت» (همین حتمیتی که در مورد حتمیت تاریخی به کار می‌برند) یا به تعبیر دیگر حتمیت (نقطۀ مقابلش امتناع و نقطۀ مقابل دیگرش امکان) هست و اینها به هیچ وجه معانی حسی نیست. حتی خود مفهوم وجود [و مفهوم] عدم [حسی نیستند] و بشر تا مفهوم «عدم» را در باب شناخت وارد نکند هیچ چیز را نمی‌تواند بشناسد. در شناخت انسان این ساده‌بینی است که کسی خیال کند که شناخت فقط با عمل پیدا می‌شود، به این معنا که اینها می‌گویند، یعنی تو با عمل با واقعیت عینی برخورد می‌کنی، بعد آن در ذهن تو منعکس می‌شود آنچنان که صورت در آینه.

این همان فکر بسیاربسیار ابتدائی است که گمان شده است که اندیشه‌های انسان در مرحلۀ حتی تصدیقات انعکاسات مستقیم عالم عین است، درصورتی که در خود اروپا برای اولین بار کانت پی برد ـ گو اینکه نتوانست حلش کند ـ که عناصری که ذهن از عالم عین می‌گیرد که انعکاسات عالم عین است جزئی از عناصر شناخت ما را در ذهن تشکیل می‌دهد. ما چه بخواهیم چه نخواهیم، چه مشکلش را بتوانیم حل کنیم چه نتوانیم، در عناصر شناخت ما و شما ـ که این حرف را می‌زنید ـ عناصری وجود دارد که انعکاس مستقیم عالم عین نیست. این بحث اصلاً قابل شک و تردید نیست. پس [اینکه می‌گویید] صددرصد عمل کلید اندیشه است، عمل معیار شناخت است، شناخت را درک نکرده‌اید، شناخت را نشناخته‌اید. این حقیقتی است که شناخت را نشناخته‌اید؛ اگر اینها شناخت را شناخته بودند به این جزم نمی‌گفتند که عالم عینی معیار شناخت است، که معنای این حرف این است که انسان فقط از طریق حواس خودش با دنیای بیرون ارتباط دارد، هر چه بیشتر با دنیای بیرون گلاویز بشود بیشتر دنیای بیرون در ذهنش منعکس می‌شود. همین قدر که منعکس شد پس شناخت پیدا شد؛ خیر، شناخت را نشناخته‌اید که چنین حرفی را می‌زنید. اگر آن عارف حرفی می‌زند حرف او خیلی عمیقتر از حرف اینهاست. حرف او چیز دیگری است. او برای روان انسان دو دروازه قائل است: یک دروازه به طرف طبیعت که آن باز منقسم می‌شود حداقل به پنج دروازه اگر پنج حس داشته باشیم. دروازۀ دیگر را به جای دیگر متصل و مرتبط می‌بیند و می‌داند، و می‌گوید انسان اگر کوشش کند که از آن دروازه و از آن سو برود و خودش را آماده کند آن وقت [چیزهایی] را از آنجا دریافت می‌کند. همین‌طور که در اینجا اگر ما چشمهایمان را بسته باشیم جایی را نمی‌بینیم، گوشهایمان را ببندیم چیزی را نمی‌شنویم، لامسۀ خودمان را به یک

وضعی تخدیر کنیم چیزی را لمس نمی‌کنیم، و همین طور حواس دیگرمان، در آنجا هم [اگر دروازۀ قلبمان را باز نکنیم چیزی دریافت نمی‌کنیم.] ولی اگر ما دروازۀ قلب را باز کنیم، آن وقت به ما اشراق و الهام می‌شود چیزهایی که مستقیماً از آنجا گرفته‌ایم؛ و اصلاً آن شناختی که او می‌گوید غیر از این شناخت است، از این سنخ و تیپ نیست و لهذا قابل بیان هم نیست؛ معانی‌ای است که لفظ ندارد، چون الفاظ بشر برای آنها وضع نشده:

ألا إن ثوباً خيف من نسج تسعة و عشرين حرفاً عن معاليه قاصر

یعنی جامه‌ای که از این بیست و نه حرف بافته شده است، جامۀ الفاظ و کلمات، برای آن اندام کوتاه است، به آن اندام راست نمی‌آید:

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر بیکران در ظرف ناید

او حرف دیگری می‌گوید غیر از این حرف؛ یعنی تیپ آن شناخت با تیپ این شناخت متفاوت است.

و اما آن مسألۀ دوم که باز شناخت معیار شناخت است، یعنی مسألۀ منطق. گفتیم دو مسأله است: یکی اینکه اندیشه وسیلۀ کسب اندیشه است، و دیگر اینکه اندیشه معیار تصحیح اندیشه است. آن هم باز مسألۀ ارزش منطق می‌شود که آیا منطق [ارسطو] ارزشی دارد یا ارزشی ندارد؟ آیا واقعاً می‌تواند اندیشه معیار اندیشه واقع شود؟ این را ما در جای خودش مفصل بحث کرده‌ایم که منطق ارسطویی منطق صورت است نه منطق ماده. مقصود این است که فکر انسان مانند یک شئ خارجی، مثل این اتاق، ماده‌ای دارد و صورتی. همان طور که این اتاق ماده‌اش عبارت است از آجر و سیمان و آهن و گچ و ...، شکلش این است که به این وضع ساخته شده؛ می‌توانست این شکل از مادۀ دیگری ساخته شود، می‌توانست این ماده‌ها شکل دیگری داشته باشد؛ فکر انسان هم این طور است؛ یک سلسله مواد اصلی است که بعد شکل خاص پیدا می‌کند، بعد که شکل خاص پیدا کرد زاینده و مولّد می‌شود. کار منطق ارسطو این است که نشان می‌دهد که شکل دادن به فکر باید چگونه باشد، یعنی معیارِ شکل دادن است. مثل می‌زنند می‌گویند مثل شاقول بنّاست. شاقول بنّا به اینکه ماده از کجا آمده کاری ندارد ولی می‌گوید وقتی تو می‌خواهی دیوار بسازی، من به تو نشان می‌دهم آن دیوار را راست بالابرده‌ای یا کج. یا مثل تراز بنّا که نشان می‌دهد این دیوار را تو صاف و افقی چیده‌ای یا کج. در این جهتِ خودش هم علم

صددرصد موفقی بوده است، یعنی منطقْ معیار شناخت صحیح فکر کـردن [بـوده است،] که خود فکر یعنی شکل دادن به موادی که در ذهن وجـود دارد. ابـتدا در اروپا خیلی گرد و خاک کردند ولی حالا به عنوان اینکه منطق ارسطو بالأخره منطق صورت است و برای صورت مفید است ـ که خود او هم بیش از این ادعایی نداشت ـ در آن بحثی ندارند؛ حداکثر این است که بعضی گفته‌اند ما تکمیلش کردیم. تکمیل هم کرده باشند همان را تکمیل کرده‌اند، چیز دیگری که نیست.

بعد ما می آییم سراغ این مسأله که گفتند پرکسیس و عمل شرافت ذاتـی دارد و چرا شرافت ذاتی دارد؟ کافی است.

۲۳۵ خطاطی فهرستها
۲۳۶ سفید

فهـرست آیات قـرآن کریـم

متـن آیه	نام سـوره	شـمارهٔ آیه	صفحـه
ذلک... هدیً للمتّقین.	بقره	۲	۷۸، ۱۲۴
اولئک... ان هو الّا ذکریٰ...	انعام	۹۰	۷۸
ولو... فاقصص القصص...	اعراف	۱۷۶	۱۹۹
وما... ان هو الّا ذکرٌ...	یوسف	۱۰۴	۷۸
فاذا سوّیته و نفخت فیه...	حجر	۲۹	۹۳
ینبت لکم به الزّرع...	نحل	۱۱	۱۰۷
ادع الی سبیل ربّک...	نحل	۱۲۵	۵۱، ۵۲
و لقد خلقنا الانسان...	مؤمنون	۱۲	۱۰۷
ثمّ جعلناه نطفةً فی...	مؤمنون	۱۳	۱۰۷
ثمّ خلقنا النّطفة...	مؤمنون	۱۴	۱۰۷
و تلک الامثال نضربها...	عنکبوت	۴۳	۱۹۹
والّذین جاهدوا فینا...	عنکبوت	۶۹	۲۳۰
ثمّ کان عاقبةالّذین...	روم	۱۰	۷۹، ۱۲۴
قال اتعبدون ما تنحتون.	صافّات	۹۵	۷۸
فاعبدوا... قل انّ الخاسرین...	زمر	۱۵	۱۳۱
لا یأتیه الباطل من...	فصّلت	۴۲	۱۹۹

افرأیتم ما تمنون.	واقعه	۵۸	۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۰
ء انتم تخلقونه ام...	واقعه	۵۹	۱۰۵، ۱۰۹
افرأیتم ما تحرثون.	واقعه	۶۳	۱۰۵
ء انتم تزرعونه ام...	واقعه	۶۴	۱۰۵
افرأیتم النّار الّتی...	واقعه	۷۱	۱۰۶
ء انتم انشأتم شجرتها...	واقعه	۷۲	۱۰۶
و نحن اقرب الیه منکم...	واقعه	۸۵	۱۳۵
و لا تکونوا کالّذین نسوا...	حشر	۱۹	۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۷
لو... و تلک الامثال نضربها...	حشر	۲۱	۱۹۹
کلّا بل ران علی قلوبهم...	مطفّفین	۱۴	۱۲۴

فهرست احادیث

متن حدیث	گوینده	صفحه
و انّ هذا القضاء دون...	امام حسین علیه السلام	۴۱
و بنور وجهک الّذی اضاء...	ـــ	۷۵
انّ الله خلق الانسان و رکّب...	ـــ	۷۷
عجبت للبخیل یستعجل الفقر...	امام علی علیه السلام	۱۳۲
عجبت لمن ینشد ضالّته و...	امام علی علیه السلام	۱۳۳
من با هر کسی که در جنگ برابر شدم...	امام علی علیه السلام	۱۵۶
و ما کنت الّا کقاربٍ ورد...	امام علی علیه السلام	۱۶۳
مثل المؤمنین فی توادّدهم کمثل...	رسول اکرم صلّی الله علیه و آله	۱۷۶
النّاس مسلّطون علی اموالهم.	ـــ	۲۲۲
من عمل علم و من علم عمل.	ـــ	۲۳۰

فهــرست اشعــار عربی و فارسی

مصرع اول اشعار	تعداد ابیات	نام سراینده	صفحه
الا انّ ثوباً خیف من نسج تسعة	۱	ــ	۲۳۳
خلیلیّ قطّاع الفیافی الی الحمی	۱	ــ	۱۳۸
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد	ــ	حافظ	۱۳۵
از رنج کشیدن آدمی حر گردد	۲	خیّام	۴۰
چون که بیرنگی اسیر رنگ شد	۲	مولوی	۱۸۰
در زمین دیگران خانه مکن	۵	مولوی	۱۳۶، ۱۳۷
در کف شیر نر خونخواره‌ای	۱	مولوی	۲۱۴
سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد	۲	حافظ	۱۳۷
شنیدم کارفرمایی نظر کرد	۲	جلال‌الممالک	۲۲۲
معانی هرگز اندر حرف ناید	۱	ــ	۲۳۳
نیمه در غیبیم نیمه در شهود	۱	ــ	۷۹

فهرست اسامی اشخاص

آدم علیه‌السلام: ۱۹۹
آقا شیخ علی اکبر واعظ: ۲۲۳
ابراهیم علیه‌السلام: ۱۲۲
ابن ترکه اصفهانی (صائن‌الدین علی بن محمد): ۱۳۸
ابن سینا(ابوعلی حسین بن عبدالله): ۳۸، ۱۸۱، ۱۹۹
ابی بن کعب: ۲۰۰
اپیکور: ۳۱
ارانی(تقی): ۹۵
ارسطو: ۲۹ ـ ۳۳، ۴۶، ۶۵، ۹۹، ۱۹۷ ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۳۴
استالین(جوزف): ۸۲
استیس(و . ت): ۲۳
افلاطون: ۳۰، ۳۲، ۵۱، ۱۹۵
امام یحیای یمن: ۶۷
انگلس(فردریک): در بسیاری از صفحات
بازرگان(مهدی): ۵۵
بروجردی(آیةالله حسین طباطبائی): ۱۰، ۱۱
بطلمیوس: ۱۲۲
بلانکی: ۱۴
بنّا (شیخ‌حسن): ۶۷
بهمنیار(ابوالحسن بهمن داده ابن مرزبان): ۳۸
بیرونی(ابوریحان): ۳۸
بیکن(فرانسیس): ۱۹۵ ـ ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۰۸
پرودون: ۱۴
پرومته: ۱۹۱
پی‌یتر(آندره): ۹، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۵۱، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۶، ۶۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۵۳، ۱۶۷، ۲۰۳، ۲۲۹
جرج ششم: ۱۷۸
جعفربن محمد، امام صادق علیه‌السلام: ۲۰۰
جلال الممالک(ایرج): ۲۲۲
جیمز(ویلیام): ۷۹، ۱۹۷

حافظ(خواجه شمس الدین محمّد): ۱۳۷
حسین بن علی، سیّدالشّهداءعليه‌السلام: ۴۱
خوانساری(آقا سیّد محمّدتقی): ۶۷
خیّام نیشابوری(عمربن ابراهیم): ۴۰
داروین(چارلز رابرت): ۱۵، ۸۱ ـ ۸۳، ۹۴، ۹۷، ۱۰۰
دکارت(رنه): ۱۵ ـ ۱۸، ۲۲، ۲۹، ۳۰، ۱۹۵ ـ ۱۹۷
ذیمقراطیس(دموکریت): ۳۱، ۱۰۲
راسل(برتراند آرتور ویلیام): ۷۱، ۱۷۷
سبزواری(حاج ملاهادی): ۱۸۲
سعدی(مشرف‌الّدین مصلح بن عبدالله): ۱۹۸
سن سیمون(لویی دروورا): ۱۳، ۱۴، ۲۸، ۲۹
سیسیموندی: ۱۳، ۱۴
شلینگ(فردریک ویلهلم یوزف): ۱۵، ۵۶
شیطان: ۵۳
صدرالدین شیرازی(محمدبن ابراهیم قوامی معروف به ملاصدرا): ۱۰۶، ۱۸۲
ضیائیان(شجاع‌الدّین): ۱۵۸
طباطبائی(علامه محمدحسین): ۱۸۲، ۱۹۹
طوسی(خواجه نصیرالدین محمد بن حسن): ۱۸۲
عطار نیشابوری: ۱۳۷
علی بن ابیطالب، امیرالمؤمنینعليه‌السلام: ۱۳۳، ۱۵۶، ۱۶۳
عنایت: ۲۳
عیسی بن مریم، مسیحعليه‌السلام: ۵۳
غنی(قاسم): ۴۰
فارابی(ابونصر محمد بن محمد بن طرخان): ۱۸۱، ۲۳۱
فاطمهٔ زهراعليهاالسلام: ۶۷
فخر رازی: ۱۰۵، ۱۰۶
فرزدق(ابوفراس همام بن غالب): ۴۱
فرعون: ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۰۲
فروغی(محمد علی): ۲۳، ۴۰
فروید (زیگموند): ۱۷۷، ۱۷۸
فوریه(ماری شارل): ۱۴
فوست: ۵۳
فویر باخ(آنسلم فون): ۱۵، ۲۲، ۲۵، ۷۳ ـ ۸۲ ، ۱۱۷ ـ ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۶ ـ ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۹۵
فیخته(یوهان گتلیب): ۱۵، ۵۳، ۵۶
قابیل: ۱۷۹، ۱۹۹
قمی (شیخ محمد تقی): ۶۷
کانت (امانوئل): ۱۵، ۱۶ ـ ۱۸، ۲۲، ۲۹، ۳۰، ۲۳۲
کنت(اگوست): ۱۴
کندی(یعقوب بن اسحاق): ۱۸۱
گارودی(روژه): ۱۹۱
گوته(یوهان ولفگانگ): ۱۵، ۵۳
لنین(ولادیمیر ایلیچ اولیانوف): ۸۳ ، ۹۶
مائوتسه تونگ: ۴۴، ۴۶
مارکس(کارل): در بسیاری از صفحات
محمّد بن عبدالله، رسول اکرمصلى‌الله‌عليه‌وآله: ۱۷۶، ۱۸۱
محیی‌الدین ابن عربی(ابوبکر محمّد بن علی): ۱۷۹
مسجد شاهی(آقا شیخ محمد علی): ۲۲۱
مفیستو: ۵۳
ملّا نصرالدّین: ۱۳۳
موسی بن عمرانعليه‌السلام: ۱۸۰
مولوی بلخی(جلال الدّین محمّد): ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۹۹
میرزای شیرازی: ۱۵۱
ناپلئون بناپارت: ۵۴
نوحعليه‌السلام: ۱۹۹
هابیل: ۱۷۹، ۱۹۹
هایدگر(مارتین): ۴۱، ۹۲
هدایت(صادق): ۴۰
هراکلیت(هراکلیتوس): ۲۹ ـ ۳۱، ۶۳ ، ۱۰۸
هس(موئیز): ۱۳۶
هگل(جرج ویلهلم فردریک): در بسیاری از صفحات
هیوم(دیوید): ۱۷

فهرست اسامی
کتب، نشریات، مقالات

آزادی: ۱۹۱
آیندهٔ علم: ۱۵
اسفار اربعه: ۳۷، ۱۰۶
اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۳۳، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۲۳۱
انسان راستین: ۱۲۵
تاریخ چیست؟: ۲۱۵
تبدّل انواع: ۸۲
تفسیر صافی: ۱۰۶
جوهر مسیحیّت: ۷۶
چهارده رسالهٔ فارسی: ۱۳۸
خدمات متقابل اسلام و ایران: ۱۸۱
رباعیات حکیم خیام نیشابوری: ۴۰
رساله در باب فویر باخ: ۱۵
سرمایه: ۸۱ ، ۸۲
سیر حکمت در اروپا: ۲۳
سیری در نهج‌البلاغه: ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۹
طبقات الحفّاظ: ۱۸۱
طبقات الرواة: ۱۸۱
طبقات الصوفیه: ۱۸۱
طبقات الفقهاء: ۱۸۱
طبقات المفسرین: ۱۸۱
طبقات النحویین: ۱۸۱
عدل الهی: ۱۰۳
علل گرایش به مادیگری: ۸۴
غرر الحکم و درر الکلم: ۱۳۳
فاوست: ۵۳
فطرت: ۷۷، ۱۲۳

فلسفهٔ هگل: ۸۴
قرآن کریم: ۵۱، ۷۸، ۱۰۵ ـ ۱۰۷، ۱۲۴، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۷۹، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۲۴
قرآن و مسأله‌ای از حیات(مقاله): ۱۱۰
قیام و انقلاب مهدی علیه السلام: ۳۹، ۲۰۱
کلیله و دمنه: ۱۹۷
ماتریالیسم دیالکتیک(ارانی): ۹۵
ماتریالیسم دیالکتیک(استالین): ۸۲
مارکس و مارکسیسم: در بسیاری از صفحات
مانیفست: ۸۲
مجموعه آثار ۱۳: ۱۱۰
مقالات فلسفی: ۱۱۰
نهج‌البلاغه: ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۶۳